Verzeichnis

der

Vorlesungen

am

Königlichen Lyceum Hosianum zu Braunsberg

im Winter-Semester 1911|12.

Inhalt:

I. Paulus und die Sklaven zu Korinth. 1. Kor. 7,21 aufs neue untersucht von Professor Dr. **Alphons Steinmann**.
II. Verzeichnis der Vorlesungen.
III. Institute.

Braunsberg.
Heynes Buchdruckerei (G. Riebensahm).
1911.

Rektor vom 15. X. 1911
bis 15. X. 1914:

Dr. Josef Kolberg,

o. ö. Professor.

Vorwort.

Das von Schnedermann über 1. Kor. 7,21 abgegebene Urteil, welches seitdem, wenn auch nur dem Sinne nach, häufig wiederholt ist: „Der von den Vätern im ganzen vermiedene, seit der Reformation vielfach übliche Irrtum, als wolle Paulus in V. 21 ff. zur Emanzipation der Sklaven ermahnen, statt diese vielmehr zum Bleiben anzuhalten, darf als erledigt beiseite gelegt werden,“[1]) halte ich für revisionsbedürftig. Gewiß wird durch keine der beiden Auslegungen das Neue Testament seines wichtigen sozialen Gehalts entleert oder daran eine wesentliche Bereicherung erfahren. Immerhin aber erscheint es als wissenswert und von hoher Bedeutung, wie sich der Apostel Paulus mit der Sklavenfrage[2]) der

[1]) Im Kurzgefaßten Kommentar zu den hl. Schriften A. und N. Testaments herausgegeben von Strack und Zöckler. B. Neues Testament.[2] München 1894, 200.

[2]) Ein Anonymus stellt in den historisch-politischen Blättern 146[II] (1910) 848 ff. das Vorhandensein der Sklavenfrage als „der“ sozialen Frage im jungen Christentum in Abrede. Wenn man sich nicht in Wortklaubereien ergehen will, bleibt aber trotzdem nichts anderes übrig. Vgl. Henle, Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus,[2] Augsburg 1908, 315 zu Eph. 6,5—9: „Indem sich Paulus jetzt an die Knechte

Korinthergemeinde in concreto abgefunden hat, nachdem er sie in abstracto (Gal. 3,28) wie im Spiele gelöst hat. Als der methodisch richtige Weg erschien mir, die bisherigen Auslegungen der Stelle kritisch zu untersuchen. Ergab sich aus der Untersuchung, daß mit der Stelle allein nichts anzufangen sei, weder positiv noch negativ, so sollte der zweite Teil der Abhandlung die leitenden Gesichtspunkte für die Erklärung herausstellen und von ihnen Licht empfangen. Wenn in diesem zweiten Teile mehr Andeutungen als Ausführungen geboten sind, so liegt der Erklärungsgrund darin, daß der Charakter dieser Arbeit, welche dem Vorlesungsverzeichnis des Königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg vorangeht, möglichste Beschränkung notwendig machte. Dieser durfte ich mich um so eher unterwerfen, als es sich um bekannte Gedankengänge handelt, die vielfach schon in aller Ausführlichkeit dargestellt sind.

Braunsberg Ostpr., im Juli 1911.

Der Verfasser.

---

oder Sklaven wendet, gibt er zugleich seine Stellung kund, die er zu der Sklavenfrage, die unter den ersten Christen jedenfalls vielfach besprochen wurde, einnahm." Vgl. J. Schäfer, Katholik XCI [1911], 156 und Windisch, Deutsche Literaturzeitung 1911, 336: „Mit Recht wird von einer Sklavenfrage in der Urkirche geredet." Warum übrigens der Deckmantel der Anonymität?

Jeder Großstadtseelsorger weiß ein Lied von der Unsumme schwieriger und ernster Fragen zu singen, die ihm die seelsorgerliche Arbeit fast jeden Tages vorlegt. Naturgemäß müssen dort die Fragen besonders brennend sein, wo sich die Verhältnisse noch nicht konsolidiert haben, wo alles noch dem Werdeprozeß unterliegt, alles noch im Fluß begriffen ist. So war es in der kleinen Christengemeinde der Großstadt Korinth.

Wir betonen den Charakter Korinths als Großstadt. Denn alles das, was wir heute unter Großstadtelend susammenfassen, dürfen wir getrost in Korinth suchen: Großstadtelend in religiöser,[1]) sittlicher[2]) und sozialer[3]) Beziehung.

---

[1]) Vgl. Hollmann, Urchristentum in Korinth. Leipzig 1903, 8. Siehe auch Schullerus, Ein Abend im Hause des Titius Justus in Korinth (Capesius und Schullerus, Jerusalem und Korinth. Hermannstadt 1902) 39—42.

[2]) Der korinthische Zecher und die korinthische Hetäre waren sprichwörtlich: κορινθιάζεσθαι. Schmiedel, Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther (im Holtzmann'schen Hand-Commentar zum Neuen Testament II, 1)[2] Freiburg 1892, 51 vermutet wohl mit Recht, daß die korinthischen Zustände den Untergrund für das dunkle Sittengemälde Röm 1,18—32 gebildet hätten.

[3]) Über die Sklavenzahl in Korinth siehe meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche. M. Gladbach 1910, 34 und die dort angegebene Literatur. - Zum Ganzen vgl. Ramsay, Historical commentary on the epistles to the Corinthians

„Die Korinther, die Christen wurden, blieben trotzdem Korinther. Sie blieben in den alten Verhältnissen, aus denen sie zum Teil gar nicht herauskommen konnten. Hier war ein Mann, dort eine Frau zum Christentum übergetreten. Wie sollte sich der Mann zu seinem heidnischen Weibe, wie die Frau zum heidnischen Gatten stellen? Der Sklave, der Christ geworden, behielt seinen heidnischen Herrn. Noch schwieriger war es, wenn Herr und Sklave das Christentum annahmen. Vor Christus Brüder und im gewöhnlichen Leben Herr und Sklave? Der Geschäftsmann, der sich bekehrt hatte, blieb im Verkehr mit den übrigen heidnischen Geschäftsleuten. Sollte er sich zu etwaigen christlichen Konkurrenten anders stellen als zu heidnischen? Frühere Freunde luden die jungen Christen wie bisher ein. Die christliche Gemeinschaft konnte ja nicht aus der Welt herausgehen. Mit tausend Fäden war sie an das umgebende Heidentum geknüpft. Hier mußte sich eine Fülle von Problemen ergeben, deren Lösung keineswegs leicht war." [1])

Es ist daher verständlich, daß man versucht hat, Paulus in seinem Verhältnis zu Korinth unter dem Gesichtspunkt des Seelsorgers zu betrachten.[2]) Auch für den Zweck dieser Arbeit wird es notwendig sein, jenen Gesichtspunkt nicht

(Expositor, Sixth Series I [1900] 19—31 91—111 203—217 273—289 380-387 II [1900] 287—302 368—381 429—444 III [1901] 93—110 220—240 343—360).

[1]) Hollmann a. a. O. 10 anerkennt zwar die Richtigkeit dieser Dobschütz'schen Darlegung, meint aber mit Recht, der entscheidende Punkt für das Verständnis der korinthischen Gemeindezustände sei der Intellektualismus.

[2]) Vgl. Braun, Paulus als Seelsorger zu Korinth (Kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von evang.-luth. Synode von Iowa und anderen Staaten. XXXIII Chicago [1909] 99—114 155—172 203—221). Siehe dazu Scholz, Paulus als Seelsorger (Neue kirchliche Zeitschrift XX [1909] 593—625).

zu verkennen. Denn wo Sklavenleid und Seelennot zusammengehören wie Leib und Seele, wird die Erwartung berechtigt sein, daß der Apostel die Sorge für die Seele nicht vergessen habe.

Im 7. Kapitel des ersten Korintherbriefs nimmt nun Paulus zu einer ganzen Reihe von Fragen Stellung, die ihm zur Beantwortung, sei es durch ein Gemeindeschreiben (7,1), sei es durch die Korinther Stephanas (16,17) und seine Begleiter Fortunatus und Achaicus[1], sei es durch das Gesinde der Chloë (1,11) aus Korinth, vorgelegt waren.[2] In diesem Kapitel kommt er auch auf die Sklaven zu sprechen. Des Zusammenhanges wegen möge der ganze Abschnitt von 7,8—24 hier seine Stelle finden.

> 8. Ich sage aber den Unverheirateten und den Witwen: gut ist es für sie, wenn sie bleiben wie ich. 9. Wenn sie aber nicht enthaltsam sein können, mögen sie heiraten. Denn es ist besser zu heiraten als zu brennen. 10. Den Verheirateten aber befehle ich, nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib sich nicht vom Manne scheide — 11. wenn es sich aber doch trennt, so soll es unverheiratet bleiben oder sich mit dem Manne versöhnen, — und daß der Mann sein Weib nicht entlasse. 12. Den übrigen aber sage ich, nicht der Herr: Wenn ein Bruder ein ungläubiges Weib hat und dieses gern mit ihm hausen will, so soll er es nicht entlassen. 13. Und ein Weib, das einen ungläubigen Mann hat, und dieser will gern mit ihm hausen, soll den Mann nicht entlassen. 14. Denn geheiligt ist der ungläubige Mann in dem Weibe, und geheiligt ist das ungläubige Weib im Bruder; denn sonst wären eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig. 15. Wenn aber der ungläubige Teil sich scheidet, so mag

---

[1]) Fortunatus und Achaicus betrachtet man vielfach als Sklaven des Stephanas. Dafür spricht schon der Klang des Sklavennamens: der Beglückte, der Achäische.

[2]) Die Bezugnahme 7,1 auf den Gemeindebrief legt die Annahme nahe, daß sein Inhalt maßgebend gewesen ist für die Ausführungen des 7. Kapitels. Doch können für die Worte über das Verhältnis der Sklaven auch die anderen oben angegebenen Quellen mit in Betracht kommen.

er sich scheiden. Nicht sind der Bruder oder die Schwester in solcherlei Dingen sklavisch gebunden. Im Gegenteil: in Frieden hat uns Gott berufen. 16. Denn was weißt du, Weib, ob du deinen Mann retten wirst, oder was weißt du, Mann, ob du das Weib retten wirst? 17. Nur: [1]) wie es jedem der Herr zugeteilt hat, wie jeden Gott berufen hat, so soll er wandeln. Und so verordne ich es in allen Gemeinden. 18. Ist jemand beschnitten berufen, so mache er sich keine Vorhaut.[2]) Ist jemand unbeschnitten berufen, so lasse er sich nicht beschneiden. 19. Die Beschneidung ist nichts, und die Vorhaut ist nichts, sondern die Beobachtung der Gebote Gottes. 20. Jeder soll in dem Zustande,[3]) in welchem er berufen wurde, bleiben. 21. *δουλος εκληθης μη σοι μελετω αλλ' ει και δυνασαι ελευθερος γενεσθαι μαλλον χρησαι.* 22. Denn der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn; in gleicher Weise ist der berufene Freie ein Sklave Christi. 23. Um einen Preis seid ihr erkauft. Werdet nicht Sklaven der Menschen. 24. Ein jeder soll, worin er berufen ist, Brüder, hierin bleiben bei Gott

---

[1]) Die Beziehung des *εἰ μή* ist strittig. v. Hofmann, Die hl. Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht. Zweiten Teils zweite Abteilung. Nördlingen 1864, 153 nimmt es mit in den Fragesatz = ob nicht. Doch scheint J. Weiss, Der erste Korintherbrief (im Meyer'schen Kommentar über das Neue Testament V)[9]. Göttingen 1910, 183 f. recht zu haben: „Vor allem ist aber darauf zu achten, daß *εἰ μή* hier ganz abrupt steht, es geht keine Negation vorher: es liegt also eine ziemlich schroffe Wendung vor. Diese ist so zu verstehen, daß der Leser herausfühlen soll: mir ist ja alles recht, ihr habt völlige Freiheit außer in bezug auf folgenden Grundsatz; wir übersetzen nur".

[2]) *μὴ ἐπισπάσθω* = er überziehe sich nicht. Von Leuten, welche durch eine chirurgische Operation die Beschneidung zu verhüllen suchten, redet 1 Makk. 1,15. Vgl. Flav. Jos. Ant. 12, 15, 1.

[3]) *κλῆσις* ist die Berufung, nicht der Beruf im modernen Sinne. Daher trifft die Übersetzung mit „Stand" nicht den Gedanken des Apostels. Vgl. Maier, Kommentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther. Freiburg 1857, 156. Siehe vor allem Field, Notes on the translation of the New Testament. Cambridge 1899, 173.

In diesem Abschnitt findet sich jene Stelle, deren Wortlaut für das praktische Verhältnis des Paulus zu den Korinther Sklaven von Ausschlag gebender Bedeutung ist. Sie ist nicht übersetzt, weil ihr Verständnis erst durch die nachfolgende Untersuchung ermöglicht werden kann.

I.

Kritischer Überblick über die Geschichte der Auslegung von 1. Kor. 7,21.

Es ist eine ganz irrige Vorstellung, als seien die Väter und ihre Gefolgschaft bis in die Neuzeit hinein in der Auffassung unserer Stelle eines Sinnes gewesen. Vielmehr lassen sich nicht weniger als vier Gruppen von Erklärern unterscheiden.

Die erste und älteste Gruppe ist jene, die sich um Origenes bildete. Er läßt die Worte von Verheirateten gelten. Seine Exegese lautet: „Einen Sklaven nannte er notwendigerweise den Verheirateten. Denn ein Sklave des Weibes ist der Mann, da er keine Vollmacht über den eigenen Leib hat, und eine Sklavin des Mannes ist das Weib; denn es hat keine Vollmacht über den eigenen Leib, sondern der Mann. Bist du also als Sklave berufen, lasse dich's nicht kümmern, aber wenn du gar frei werden kannst, mache lieber Gebrauch davon. Das heißt: Wenn du nicht nach dem Worte Übertreter bist, kannst du frei sein. Wie? Aus gegenseitiger Übereinstimmung, damit ihr euch in aller Eintracht dem Gebete widmet.“ [1])

---

[1]) Siehe Cramer, Catenae in sancti Pauli epistolas ad Corinthios, Oxonii 1841, 140. Die Begründung zu dem obigen

So grundverkehrt nun auch diese Auffassung ist, als rede der Apostel von dem Sklavenjoch der Ehe, so wertvoll ist die Feststellung, daß sich hier ein Grieche im freiheitlichen Sinne äußert. Mit Recht hat darauf Moulton[1]) aufmerksam gemacht. Grammatisehe Bedenken sind dem Origenes nicht gekommen. Man kann auch nicht sagen, bei seiner Auslegung habe er wegen des V. 15 zu diesem Freispruch kommen müssen. Denn auch Hieronymus versteht die Stelle vom Ehejoch und exegesiert doch: Usque adeo non prodest libertas, nec servitus nocet. Item similiter ad eos qui matrimonio iuncti sunt, apostolus loquitur dicens: Sed et si potes liber fieri, magis utere: si tamen tibi Deo pudice volenti servire non fuerit molesta, quando forte tuo consortio, etiam ipsa ad Deum possit

---

Satze lautet: *ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· οἷον· ἐκλήθης δοῦλος; τοῦτο ἴσθι, ὅτι οὐ μόνον οὐκ εἶ δοῦλος ἀλλὰ καὶ ἔχεις τὴν ἐλευθερίαν διὰ τὸν κύριον· ὁ γὰρ ἀπελεύθερος οὔτε καθαρῶς ἐλεύθερός ἐστιν· οὐδὲ ἔτι δοῦλος· ὡς εἶναι τὸν μέν καθαρὸν πάντῃ ἐλεύθερον· τὸν δὲ ἐν γάμῳ δοῦλον·* Siehe dazu Lang, Die Katene zum ersten Korintherbrief kritisch untersucht. Jena 1908, 36: . . . „wir sind auf Cramer angewiesen, da uns die Origenalschriften vieler Kirchenväter verloren gegangen sind. So ist Cramer z. B. die einzige Quelle, die uns zur Verfügung steht betreffs des Origeneskommentars zum 1. Kor. Allerdings hat ja unsere Untersuchung ergeben, daß viele dem Origenes zugeschriebene Fragmente falsch signiert sind, da sie aus den Johanneshomilien stammen, und es ist durchaus nicht bewiesen, daß die übrigen Origenesfragmente ihre Lemmata zu Recht tragen, aber da wir die Cramersche Katene als gut orientierte und durchweg zuverlässige Quelle erkannt haben, so wird man die *Ὠριγένους* signierten Fragmente wohl als origenistisch annehmen können.“ Siehe den obigen Text auch bei Jenkins, Origen on I Corinthians. III (The journal of theological studies IX [1907/1908] 500—514) 503.

[1]) A grammar of New Testament Greek. I Edinburgh 1908, 247.

converti.[1]) Haymo von Halberstadt faßt allerdings die Möglichkeit ins Auge, die Frau sterbe oder wünsche ehelos zu leben, um den Rat zu erteilen: magis utere, subaudis ista libertate, ut consentias ei, et aliam noli accipere.[2]) Hingegen betont Sedulius Scotus mit aller Schärfe: magis utere legitimo coniugio.[3])

Dieser ersten Gruppe zeitlich am nächsten dürfte jene stehen, als deren Wortführer Ephraem, der Ambrosiaster und Severianus zu gelten haben. Alle drei sprechen sich kurz und bündig für die Freiheit aus. Während Ephraem mit der Freiheit den Gedanken an die damit gegebene Möglichkeit der Evangelienverkündigung ins Auge faßt und dementsprechend sagt: Si potes etiam fieri liber et exire ac praedicare evangelium, et pati persecutionem pro illo; id tibi expediet, liber esto,[4]) klingt bei dem Ambr. die Besorgnis durch, das Trostwort an die Sklaven: Non sit tibi curae könne zum Faulenzen einen Anlaß geben. Daher findet er folgenden Gedanken in den Worten des Apostels: Hortatur ut bene serviens de Dei timore carnali domino dignum se faciat libertate, ne audiens forte: Servus vocatus es? Non tibi sit curae.[5]) Severianus aber geht auf die Gnade zurück: „Nicht kennt sie einen Unterschied zwischen Sklaverei und Herrschaft. Fliehe also nicht die Sklaverei als unwürdig des Glaubens, denn du hast deswegen nichts weniger als einer derer, die im Glauben sind. Wenn es dir aber möglich sein sollte, die

[1]) In primam epistolam ad Corinthios (Migne P. l. XXX) 738.

[2]) In epist. ad Cor. I (Migne P. l. CXVII) 546.

[3]) In omnes epistolas Pauli collectaneum. Basel 1528, 54.

[4]) Siehe S. Ephraem Syri commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati. Venetiis 1893, 61.

[5]) In ep. ad Cor. primam (Migne P. l. XVII) 220.

Freiheit zu erlangen, so sei es um so mehr deine Sorge"[1]) Es wäre nun von großem Werte, wenn wir feststellen könnten, wie diese Freiheitsapostel über den Philemonbrief geurteilt haben. Indes zitiert Ephraem jenen kleinen Brief überhaupt nicht,[2]) von Severianus aber scheint nichts zu diesem Schreiben vorhanden zu sein. Nur der Ambrosiaster macht folgende Bemerkung zu V. 16: Et ne Philemon aliquod, ut assolet, quasi dominus adversus servum fastidium inflationis pateretur, humiliat illum, cum dicit illum fratrem et in carne et in domino; ut sublata humanae conditionis causa, quia omnes ex uno sumus Adam, fratres nos cognoscamus: maxime cum fides accedit media, quae omnem superbiam amputat.[3]) Von den Angehörigen der vorigen Gruppe aber konstruieren Hieronymus und Haymo aus der Glaubensannahme des Onesimus ein doppeltes Dienstverhältnis gegen seinen Herrn heraus derart ut ei et carnis necessitate iungatur ad tempus et in aeternum spiritu copuletur.[4])

Eine anscheinend isolierte Stellung in der Wertung unserer Briefstelle nimmt Cyrill von Alexandrien ein. Leider ist der Text nicht ganz

---

[1]) Cramers Katene 141. Die Begründung zu Obigem lautet: *ὅπως ἂν εἰς δέον χρήσασθαι δυνηθῇς πλείονα, ὡς ἐν ἐλευθερίᾳ τοῦ καλοῦ τὴν ἐπιμέλειαν ποιησάμενος.* Hiernach behauptet Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier. Berlin 1880, 201 Anm. 1 zu Unrecht, Severianus spreche sich gegen die Freiheit aus.

[2]) Näheres bei Bauer, Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des 4. Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche, Giessen 1903, 22—24.

[3]) In ep. ad Philemonem (Migne P. l. XVII) 506.

[4]) Vgl. Hieronymus, In ep. ad Philemonem (Migne P. l. XXVI) 614 und Haymo Halberst., In ep. ad Philemonem (Migne P. l. CXVII) 818.

in Ordnung.[1]) Immerhin geht soviel daraus hervor, daß es nach dem Bischof dem Paulus um eine Tröstung der Sklaven zu tun ist. Sie, die zur Würde freier Gotteskinder berufen sind, brauchen sich nicht der Sklaverei zu entziehen. Daß sie es müßten, war nach Cyrill ihre irrige Meinung gewesen. Hier galt es zu trösten und zu beruhigen.

Darum der Hinweis, die Sklavenarbeit würde nicht ihres Lohnes ermangeln. Die Sklavenmühen würden ein Ende nehmen, wenn der Herr sie zur Freiheit riefe. Denn frei habe der Schöpfer die Natur gemacht, und frei würde sie im kommenden Äon sein. Und unter diesem Gesichtspunkt des Trostes und der Beruhigung versteht man die Mahnung: Daher, auch wenn du frei werden kannst, mache lieber Gebrauch davon (scl. von der Sklaverei). Es handelt sich ja um Sklaven, die nicht die Möglichkeit haben, die Freiheit zu erlangen und doch meinen, nach ihr streben zu müssen. Was brauchten andere des Trostes! So wird auch die weitere Rede verständlich, nicht ohne Frucht sei das Sklavenjoch für die, welche guten Willens seien und recht unter ihm lebten. Übrigens sei es unmöglich, den Namen Sklaverei zu vermeiden. Jede Kreatur sei Sklavin. Daher würde Sklave der in Christo Freigelassene und Sklave auch jener, der zur Freiheit berufen sei. Ps. 118, 91 wird zur Illustration herangezogen. Ist die Stelle bei Cyrill richtig erfaßt, so ergibt sich die Sonderstellung des Verfassers. Er läßt die Worte des Apostels nicht überhaupt an die Sklaven, sondern an jene von ihnen gerichtet sein, die die Möglichkeit frei zu

---

[1]) Weit besser als der Text in der Patrum nova bibliotheca III, Romae 1845, 59—61 ist der von Pusey herausgegebene: Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. III, Oxonii 1872, 273—275.

werden, nicht besaßen und darum ganz besonders des Trostes und der Beruhigung bedürftig waren.

Eine vierte und letzte Gruppenbildung führte Chrysostomus herbei. Seine Stellungnahme, die zudem bis auf den heutigen Tag der Kontroverse Nahrung bietet, muß näher betrachtet werden.[1]) In Sermo V in Genesim exegesiert er aus 1 Kor. 7, 21 heraus, Paulus erlaube den Sklaven in ihrem Stand zu bleiben, weil es viel bewunderungswürdiger sei unter solchen Umständen zu zeigen, daß sie die wahre Freiheit besäßen.[2]) In der 19. Homilie über den 1. Korintherbrief aber läßt er den Apostel geradezu den Befehl erteilen, im Sklavenstand zu bleiben, weil er habe erkennen lassen wollen, daß die Sklaverei nicht nur von Schaden, sondern sogar von Nutzen sei.[3]) Wie ist Chrysostomus zu dieser Meinungsänderung gekommen? Hat er etwa seine Ansicht über das Institut der Sklaverei umgestaltet? Augenscheinlich nicht. Es ist ihm nach wie vor eine Geburt der Sünde.[4]) Darum soll das Sklavenlos möglichst milde gestaltet werden. Er redet einer wechselseitigen Dienstleistung zwischen Herrn und Sklaven das Wort. Der Herr müsse den Sklaven nähren, kleiden und ihm sorgsame Pflege angedeihen lassen. Tue er das nicht, so werde eben dadurch der Sklave frei, und kein Gesetz zwinge ihn zum

---

[1]) Siehe dazu Möhler, Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei (in Schriften und Aufsätze, herausgegeben von Döllinger. II Regensburg 1840) 89—96. Seine Stellen aus Chrysostomus habe ich sämtlich nachgeprüft und durchgängig für richtig befunden.

[2]) Migne P. g. LIV 600.

[3]) Migne P. g. LVI 156.

[4]) Sermo V in Genesim, Migne P. g. LIV 599: *τὰ ἁμαρτήματα ἅπαντα μὲν δουλείαν τίκτει.* Vgl. In ep. ad Ephes. c. VI. Homilia XXII (Migne P. g. LXII) 157: *Ἁμαρτία τοῦτο τὸ πρᾶγμα* (scl. *τὴν δουλείαν*) *ἔτεκεν.*

Sklavendienst.[1]) Und in der 40. Homilie über den ersten Korintherbrief tadelt er die große Menge von Sklaven in den vornehmen Häusern. Seiner Meinung nach sind ein oder zwei Sklaven zur Bedienung eines Herrn völlig ausreichend. Er geißelt den Hochmut, mit einem großen Sklavengefolge über den Markt zu stolzieren und verlangt allen Ernstes, der Wohlhabende solle seine Sklaven ein Handwerk erlernen lassen, damit sie sich ihren Unterhalt verdienen könnten, und dann freigeben. Zu diesem Zwecke solle er noch andere Sklaven kaufen. Man sieht, Chrysostomus verlangte viel von seinen Zuhörern, und das, obwohl er genau wußte, ihnen Anstoß zu bereiten.[2]) Man sollte meinen, bei dieser Sinnesart habe Chrysostomus geradezu auf Stellen gefahndet, die ihm auch nur ungefähr in den Rahmen gepaßt hätten. Und auch im Philemonbrief sieht der gelehrte Bischof nichts weiter, als ein herzliches Empfehlungsschreiben.[3]) Könnte man sich dieses vielleicht aus der Phraseologie jener Zeit erklären, — Paulus war aber kein Phrasenheld, zu dem man ihn machen muß, wenn man in jenem Schreiben nicht wenigstens eine

---

[1]) In ep. ad Ephes. c. V. Homilia XIX (Migne P. g. LXII) 134.

[2]) Migne P. g. LXI 354: *ἐπεὶ, εἰ κηδόμενος, μηδένα εἰς διακονίαν ἀπασχολήσῃς τὴν σὴν, ἀλλ' ἀγοράσας, καὶ τέχνας διδάξας ὥστε ἀρκεῖν ἑαυτοῖς, ἄφες ἐλευθέρους . . . . . Καὶ οἶδα μὲν ὅτι φορτικός εἰμι τοῖς ἀκούουσιν· ἀλλὰ τί πάθω; Εἰς τοῦτο κεῖμαι, καὶ οὐ παύσομαι ταῦτα λέγων, ἄν τε γένηταί τι πλέον, ἄν τε μηδέν.* Daß man den Chrys. wegen seiner Vorliebe für die Armen sogar demagogischer Umtriebe beschuldigte, zeigt Ludwig, Der hl. Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof. Braunsberg 1883, 44.

[3]) Vgl. In ep. ad Philem. Homilia I—III (Migne P. g. LXII) 701—720.

Anspielung auf Freilassung sehen will[1]) — so steht man doch bei der mitgeteilten Auffassung

[1]) Der schärfste Gegner gegen die Auffassung von der Freigabe des Onesimus war Theodor v. Mopsueste, Ad Philemonem (ed. Swete II Cambridge 1882) 264, der aber gleichzeitig bezeugt: tales enim multi sunt praesentis temporis, qui cauti se volunt videri aliis onerosa imperando. Ebenso deutlich Joannes Damascenus, In ep. ad Philem. (Migne P. g. XCV) 1032, der es für ein Unrecht erklärt, zumal die guten Sklaven ihren Herren zu entziehen. Mehr im Sinne des Chrysost. äußern sich Theodoret, In ep. ad Philem. (Migne P. g. LXXXII) 877, Oekumenius, In ep. ad Philem. (Migne P. g. CXXIX) 269, Claudius Taurinensis, Expositio epistolae ad Philem. (Migne P. . CIV) 915 f., Thomas Aquin., In omnes S. Pauli epistolas commentariorum t. I Lugduni 1556, 516 In neuerer Zeit hat die der Freigabe des Sklaven günstige Auslegung zahlreiche Anhänger gewonnen. So u. a. de Wette, Kurze Erklärung der Briefe an die Kolosser, an Philemon, an die Ephesier und Philipper (Handbuch zum Neuen Testament II, 4), Leipzig 1847, 83 85, Wohlenberg, Die Briefe des Paulus aus seiner ersten römischen Gefangenschaft (an die Epheser, Kolosser, an Philemon und an die Philipper). [Im kurzgefaßten Kommentar zu den hl. Schriften A. u. N. T's. von Strack und Zöckler. B. N. T. IV][2]. München 1895, 81 87., Ewald, Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon ausgelegt (in Zahns Kommentar X), Leipzig 1905, 287, Schumann, Paulus an Philemon, Leipzig 1908, 100, Belser, Einleitung in das Neue Testament[2]. Freiburg 1905, 521 524, Godet, Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther. Deutsch von P. und K. Wunderlich. I Hannover 1886, 184, Lightfoot, Saint Paul's epistles to the Colossians and to Philemon. London 1904, 343, J. Weiss, Der erste Korintherbrief a. a. O. 190. Vgl. Lucken, Die Briefe an Philemon, an die Kolosser und an die Epheser (Die Schriften des N. T. herausgegeben von J. Weiss) II. Göttingen 1908, 331. Weitere Literatur und die Begründung in meiner Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 72. Die Alten können in dieser Frage nicht maßgebend sein, weil ja zu ihrer Zeit eine ganz andere soziale Entwicklung eingetreten war. Wäre die Entwicklung geradlinig aus dem Urchristentum weiter gegangen, so hätte es längst keine Sklaven mehr unter Christen gegeben. Zudem hat es nach Theodor nicht an Freiheitsaposteln gefehlt. Auch Chrysostomus war ja einer, wie wir sahen, aber kein biblischer.

der Korintherbriefstelle vor einem kleinen Rätsel. Daran ändert die von Chrysostomus gegebene Begründung keinen Deut. Sie lautet: „Ich weiß sehr wohl, daß es Leute gibt, die sagen *μᾶλλον χρῆσαι* sei von der Freiheit ausgesagt, indem sie auslegen: Wenn du frei werden kannst, werde frei. Ganz entgegen ist aber dieses Wort, wenn es dieses andeutete, der Argumentationsweise des Paulus. Denn nicht würde er, indem er den Sklaven tröstet und zeigt, daß er in keiner Weise benachteiligt werde, befehlen frei zu werden. Es könnte ja einer sagen: Was nun? Wenn ich es nicht könnte, so würde ich Nachteil und Schaden haben.“ [1]) Es ist mehr als verwunderlich, daß Chrysostomus in dem Satze *μᾶλλον χρῆσαι* einen Befehl sehen will, nach der Freiheit zu streben. Von einem Befehl kann schon darum keine Rede sein, weil es nicht in dem Bereich der Möglichkeit eines Sklaven lag, diesem Befehle nachzukommen. Der Ausschlag gebende Faktor bei der Freiheitserwerbung war doch jedesmal der Herr. Sobald man aber den Befehl streicht und nur an einen Rat denkt, fällt die Einrede des weniger glücklichen Sklaven in sich zusammen. Denn der Rat bewegt sich nur in dem Rahmen der Möglichkeit, des *εἰ καὶ δύνασαι*. Da es sich nur um die Möglichkeit frei zu werden handelt, kann Chrysostomus nur zu Unrecht einen Widerspruch mit

---

[1]) Homilia XIX über 1. Kor. (Migne P. g.' LXI) 156: *Καὶ οὐκ ἀγνοῶ μὲν ὅτι τινὲς τὸ Μᾶλλον χρῆσαι περὶ ἐλευθερίας φασὶν εἰρῆσθαι λέγοντες, ὅτι Εἰ δύνασαι ἐλευθερωθῆναι, ἐλευθερώθητι· πολὺ δὲ ἀπεναντίας τῷ τρόπῳ τοῦ Παύλου τὸ ῥῆμα, εἰ τοῦτο αἰνίττοιτο. Οὐ γὰρ ἂν παραμυθούμενος τὸν δοῦλον καὶ δεικνὺς οὐδὲν ἠδικημένον ἐκέλευσε γενέσθαι ἐλεύθερον. Εἶπε γὰρ ἄν τις ἴσως· Τί οὖν; ἂν μὴ δύνωμαι, ἠδίκημαι καὶ ἠλάττωμαι.*

dem Trostworte des Apostels konstruieren. Denn neben dieser einen Möglichkeit besteht immer auch die andere, eben nicht die Freiheit zu erlangen. Damit ist aber ein Trostwort mehr als motiviert.

Seit Chrysostomus ist nun deutlich das Umsichgreifen dieser der Freiheit ungünstigen Meinung zu erkennen. Auf neue Momente zu ihrer Begründung verzichtet man. Indes verdient festgestellt zu werden, daß nicht erst Leute von heute mit „modernen sozialen Anschauungen"[1]) die Auslegung des Chrysostomus als anstößig empfunden haben. Theodoret, der im Sinne des Chrysostomus exegesiert, nennt die apostolische Weisung eine Hyperbel, welche zu dem Zwecke gebraucht sei, zu verhindern, daß die Sklaven unter dem Vorwande religiöser Interessen ihrer Unfreiheit sich entzogen hätten.[2]) Für Johannes von Damaskus handelt es sich um einen Befehl des Apostels, der nicht nur die Unschädlichkeit, sondern auch den Nutzen der Sklaverei herausstellen will.[3]) Oekumenius weiterhin redet nur von einem Rat Pauli. Die Sklaverei sei kein Hindernis für die Annahme des Glaubens. Herr und Sklave seien vor Christus gleich.[4]) Theophylact erscheint in totaler Abhängigkeit von Chrysostomus.[5]) Daß die wirtschaftliche Entwicklung der Auffassung des Chrysostomus wesentlich zum Siege verhalf, kann kaum geleugnet werden. Hinter dem Urchristentum mit seiner eschatologischen und enthusiastischen Stimmung hatten sich längst

---

[1]) So Ludwig in der Wissenschaftl. Beilage zur Augsburger Postzeitung vom 2. 12. 10; vgl. Heigl, in der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania 1911 55.

[2]) Theodoreti interpretatio ep. I ad Cor. (Migne P. g. LXXXII) 280.

[3]) In ep. ad Cor. I (Migne P. g. XCV) 624 f.

[4]) Comment. in ep. I ad Cor. (Migne P. g. CXVIII) 733.

[5]) Expositio in ep. I ad Cor. (Migne P. g. CXXIV) 648.

die Tore geschlossen. Eine neue Zeit war angebrochen. Und der weltförmige Charakter dieser Zeit war den alten Idealen nicht mehr günstig. Man glaubte genug getan zu haben, wenn man das Sklavenlos milderte und Grausamkeiten mit kirchlichen Strafen ahndete.[1]) So verordnete die Synode von Elvira: Si qua foemina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit voluntate an casu occiderit; si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, acta legitima poenitentia, ad communionem placuit admitti; quod si intra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem.[2])

Interessant ist die Stellungnahme der Syrer. Ephraems freiheitliche Äußerung wurde bereits erwähnt. Von vornherein ist zu bemerken, daß die sogenannte Philoxeniana außer Betracht bleiben kann. Sie klammert sich in der Übersetzung sklavisch an ihre griechische Vorlage, ist somit für die Auffassung der Stelle ohne weiteren Belang.[3]) Anders verhält es sich bei der Peschittha, die an der fraglichen Stelle nicht mehr eigentliche Übersetzung, sondern schon Exegese ist. Sie umschreibt das *μᾶλλον χρῆσαι* mit elige tibi potius quam ut servias, oder vielmehr mit:

---

[1]) Siehe dazu meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 76.

[2]) Bei Lauchert, Die Kanones der wichtigsten Konzilien nebst den apostolischen Kanones (Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 12. Heft.) Freiburg und Leipzig 1896, 14. Nebenbei bemerkt gestattet dieser Kanon einen Rückschluß auf das harte Los der Sklaven im Heidentum. Siehe dazu meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 18—33 39—43.

[3]) White, Actuum apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum versio syriaca Philoxeniana II: Epistolas Paulinas complectens. Oxonii 1803.

ziehe es vor zu dienen.[1]) Denn die zuerst erwähnte Umschreibung rührt nicht von der Peschittha her, sondern von Tremellius.[2]) In der von ihm beigefügten Randnote heißt es nämlich: In Syriaco contextu non legitur particula מן prae, potius quam. Sed contextus arguit correctori, quum exemplar relegeret, excidisse. Neque enim ullus elici sensus potest, nisi restituatur. Diese Hinzufügung der komparativen Partikel ist also eine Emendation des Tremellius, um in die Stelle den Sinn hineinzubringen, den er selbst als den richtigen ansah. Daß er damit die Auffassung der Peschittha: elige tibi ut servias ins gerade Gegenteil verkehrte, machte ihm keine Sorgen. Ihm folgten Guido Fabricius Boderianus in seiner Quartausgabe Paris 1584 und Elias Hutterus 1599 und 1600. Auch Leusden-Schaaf[3]) geben unsere Stelle wieder mit elige potius quam ut servias. Der Einfluß des Tremellius war eben maßgebend. So führt auch Estius diesen Übersetzer als Kronzeugen für die Auffassung der syrischen Übersetzung ins Feld.[4]) In welchem Verhältnis stand nun die Peschittha zu dem früher erwähnten Ephraem? Jülicher tritt dafür ein, „daß

---

[1]) Tremellius, *Ἡ καινὴ διαθήκη.* Testamentum novum. Est autem interpretatio Syriaca novi testamenti Hebraeis typis descripta plerisque etiam locis emendata eadem Latino sermone reddita.

[2]) Hierauf machte mich mein Freund Herr D. Dr. A. Rücker in Breslau im Brief vom 10. 3. 11 aufmerksam. Mit ihm teile ich den Wunsch, es möchte den syr. Bibelausgaben größere Beachtung geschenkt werden. Tischendorfs Apparat ist inbezug auf Syriaca keineswegs zuverlässig.

[3]) Ihre Ausgabe nennt Jülicher. Einleitung in das Neue Testament ^{5} u. ^{6} Tübingen 1906, 560 „noch unentbehrlich."

[4]) In omnes D. Pauli Epistolas I Moguntiae 1858, 498. Vgl. übrigens zu der syr. Übersetzung noch Field, a. a. O. 173.

ihre Entstehungszeit vor der nestorianischen Spaltung (431) angenommen werden muß, andererseits später als der berühmte Edessener Ephraim († 373), der sie noch nicht kennt; man wird der These Burkitt's gar nicht ausweichen können, der in ihr das Werk des Bischofs Rabbula von Edessa (411—435) erblickt."[1]) Somit finden wir in der syrischen Kirche dieselbe Erscheinung wie in der griechischen. Die älteste Exegese verstand unsere Korintherbriefstelle in einem der Freiheit günstigen Sinne.

Man wird nicht erwarten, daß sich das Bild in der lateinischen Kirche wesentlich anders gestaltet. Abgesehen von der bereits gekennzeichneten Meinung, die Apostelworte seien vom Ehejoch zu verstehen, kommt auch hier die der Freiheit ungünstige Auffassung zur Herrschaft. Als klassisches Beispiel für viele möge Thomas von Aquin dienen, der einfach sagt: sed potius si potes fieri liber, maneas in servitute, quia causa est humilitatis.[2]) Es wird wohl niemandem einfallen, diese Art der Begründung für eine besonders glückliche oder scharfsinnige zu halten. Für die gegenteilige Meinung hätte sich ja mit ebensoviel Recht und größerer Überzeugungskraft anführen lassen: Mache lieber Gebrauch von der Freiheit; denn die Sklaverei ist häufig ein Ursache der Schlechtigkeit, in jedem Falle aber eine drückende Fessel für die freie Religionsübung. Darüber sind keine Worte zu verlieren. Wenn im Mittelalter die der Freiheit günstige Auslegung kaum einen Vertreter fand, so wird man in der Annahme nicht fehl gehen, daß auch hier die tatsächlich vorhandene wirtschaftliche Lage die Erklärung unserer Stelle beeinflußte. Der Zustand der Sklaverei war in den

[1]) Siehe Jülicher, Einleitung 558.

[2]) I 516.

der Hörigkeit oder Leibeigenschaft übergegangen, oder aber er bestand, wenn auch wesentlich gemildert, fort.[1])

Eine neue Problemstellung ist seit der Reformation zu verzeichnen. Es ist ja klar, daß mit dem Bestreben, die Urkirche zu rekonstruieren, der Blick auch auf die sozialen Verhältnisse des alten Christentums gelenkt, daß damit auch das Interesse der Kreise der alten Kirche wachgerufen werden mußte. Man fing jetzt an, die Auslegungen der Stelle etwas genauer gegeneinander abzuwägen. Als ein typisches Beispiel möge die Exegese des Gualtherus Tigurinus dienen. Er läßt den Apostel folgendes sagen: Si (inquit) servus vocatus es, non sit tibi curae, id est, ne propterea animo discrucieris, quasi minus gratus sis Deo, aut non simul servire et Christianum agere possis. Verumtamen quod dixi unumquemque in vocatione ea, in qua vocatus est, debere manere, non ita quisquam accipiat, quasi nefas sit manumitti et liberum fieri. Immo si quae libertatis consequendae ratio legitima occurrit, ea cum gratiarum actione utaris moneo. Quia etsi servitus non prohibeat Christianum esse, maior tamen est commoditas libertatis et in omni pietatis officio expeditiores esse possunt, qui nullius imperio subsunt, per quod ab instituto revocentur. Scio Chrysostomum, Hieronymum et quosdam ex recentioribus postremum hoc membrum aliter exponere, ut nimirum moneat, servitutem libertati praeferri debere, adeo ut potius servire velint, etiamsi libertatis occasio ipsis offeratur. Sed repugnat illorum sententiae orationis contextus et Graeci vocabuli proprietas. Nec prudenter et

[1]) Belege dürften überflüssig sein. Doch vgl. von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Leipzig 1902, 89.

pie servis consuluisset Paulus, si libertatis spem omnem illis negasset aut saltem conscientiis eorum scrupulum iniecisset, quasi minus Christiane faciant, qui se manumitti patiebantur. Etenim ea fuit illorum temporum conditio, ut beneficium istud nemo respuere debuerit, cui religio cordi erat. Nam fieri poterat, ut qui hero Christiano serviebat, hoc defuncto ad haeredem impium et profanum transiret, cuius improbitate vel ad apertam fidei abnegationem cogebatur vel saltem prohibebatur, quo minus religionis purioris exercitia obiret. Denique, cum servitus peccati poena, libertas autem singulare Dei beneficium sit, non absque manifesta impietatis et ingratitudinis nota poterat contemni aut negligi. Istis ergo rationibus adducor, ut eo sensu Pauli verba accipiam, qui et simplicissimus est et plerisque interpretum probatur.[1]) Hier finden wir eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der gegenteiligen Meinung. Sie ist weit tiefer als die von Erasmus[2]) und Cornelius a Lapide[3])

---

[1]) In priorem D. Pauli apostoli ad Corinthios epistolam homiliae. Tiguri 1578, 100.

[2]) Paraphrasis in epistolas Pauli apostoli ad Romanos, Corinthios et Galatas. Basileae 1520, 264. Erasmus bemerkt: Quin potius illud agendum, ut, si detur occasio, libertatem arripiat ac mutet servitutem Si dominus odio Christi reicit servum, non est, cur novum quaerat herum. Nec est cur sibi displiceat, quod domino careat, cum Christum habeat patronum, ex servo factus huius libertus. E diverso, qui ingenuus natus, per baptismum renatus est, non est, quod sibi vel displiceat vel placeat conditionis nomine, cum is per baptismum factus sit servus Christi, ut rerum vicibus permutatis, libertas contigerit servo, servitus accesserit ingenuo, quo moderatius uterque suam sortem ferat.

[3]) Commentaria in omnes Divi Pauli epistolas. Antwerpiae 1656, 248. Si potes fieri liber, libertatem amplectere, eaque fruere. hoc enim plane significat τὸ magis utere: hocque prae alio suadendum, aeque ac optandum est. Quis

vorgenommene.[1]) Estius begnügt sich damit auf Chrysostomus zu verweisen und ihm nachzuschreiben, der Zusammenhang widerstreite einer freiheitlichen Äußerung.[2]) Seine Worte verhallten ungehört. Es läßt sich ein steter Siegeslauf der ursprünglichen, der Freiheit günstigen Auffassung feststellen. Im Jahre 1845 erklärte de Wette in der zweiten Auflage seiner „kurzen Erklärung der Briefe an die Corinther", Leipzig, S. 62, daß „alle Neuern außer Meyer" τῇ ἐλευθερίᾳ zu μᾶλλον χρῆσαι ergänzten. Aber schon 1857 schloß sich A. Maier dem Widerspruch[3]) de Wettes an, und heute steht die Sache so, daß die erdrückende Majorität aus der Zeit de Wettes in eine verschwindende Minorität verwandelt ist. Aus dieser seien erwähnt von Hofmann,[4]) Lightfoot,[5]) Bisping,[6]) Allard,[7]) Godet,[8]) A. Schäfer.[9])

---

enim non malit fieri liber, quam manere servus? praesertim si infideli serviat, ita ut libere Christo servire non possit, hoc etiam mox clare suadet Paulus dicens: Pretio empti estis, nolite fieri servi hominum.

[1]) Luther, Das Neue Testament. Halle 1865, 203 übersetzt: „Bist du ein Knecht berufen, sorge dir nicht: doch, kannst du frei werden, so brauche des viel lieber." Beza, Novum Testamentum 1582, entnimmt dem Text die Weisung für den Sklaven, ut oblatum libertatis beneficium minime repudiet.

[2]) A. a. O. 498.

[3]) A. a. O. 156 f.

[4]) A. a. O. 154—159.

[5]) To Philemon a. a. O. 322 f.

[6]) Erklärung des ersten Briefes an die Korinther[3]. Münster 1883, 126 f.

[7]) Les esclaves chrétiens.[4] Paris 1900, 200.

[8]) An die Korinther, A. a. O., 182 ff.

[9]) Erklärung der beiden Briefe an die Korinther. Münster 1903, 138—140.

Lütgert,[1]) Zahn,[2]) Wohlenberg,[3]) Ramsay,[4]) Moulton,[5]) v. d. Goltz[6]) und Bischoff.[7]) Indes hat die bisherige Untersuchung gelehrt, daß die Namen nicht gezählt, sondern die Gründe gewogen werden müssen. Das führt uns von selbst auf die Kritik von pro und contra.

Es handelt sich darum, ob in dem Satze *δουλος εκληθης μη σοι μελετω αλλ' ει και δυνασαι ελευθερος γενεσθαι μαλλον χρησαι* zu *χρησαι* ein *δουλείᾳ* oder *ἐλευθερίᾳ* zu ergänzen sei. Text und Kontext werden auf das Genaueste untersucht, um zu einer Entscheidung zu gelangen. Allen diesen Erwägungen gehen andere zur Seite, um Gründe aus der Sphäre der Religion oder Geschichte zur Stütze der einmal gewonnenen Anschauung herbeizuführen.

Den Hauptnachdruck legt man auf das *εἰ καί*,[8]) sei es um eine der Freiheit günstige oder un-

[1]) Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XII). Gütersloh 1908, 26 f.

[2]) Skizzen aus dem Leben der alten Kirche[3]. Leipzig 1908, 145 und 348 Anm. 11. Vgl. desselben Einleitung in das Neue Testament. I[3] Leipzig 1906, 210 Anm. 6.

[3]) Die Briefe Pauli aus seiner ersten römischen Gefangenschaft a. a. O. 89.

[4]) To the Corinthians a. a. O. Expositor, Sixth Series III [1901] 345—347. Siehe besonders 347 Anm. 2.

[5]) Grammar I 247.

[6]) Theolog. Literaturzeitung XXXV [1910] 815.

[7]) Exegetische Randbemerkungen in der Zeitschrift für die neut. Wissenschaft IX [1908] 167 f. Weitere Literatur in meiner Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 62—68.

[8]) *καί* fehlt in F G vg^{ms} (ap Lchm) cop basm. Siehe J. Weiss, a. a. O. 188 Anm. 1. Da es aber nicht nur überwiegend bezeugt ist, sondern auch die schwierigere Lesart darstellt, behalten wir es bei. Weiss vermutet nicht mit Unrecht, daß die angeführten Zeugen die Stelle im freiheitlichen Sinne verstanden haben.

günstige Äußerung des Apostels zu erhalten. Heinrici bemerkt ausdrücklich gegen Hofmann: „Doch scheitert jeder Versuch, die Fügung *μᾶλλον χρῆσαι* durch *τῇ ἐλευθερίᾳ* zu vervollständigen, an dem *εἰ καί*, wogegen Hofmann vergebens sich sperrt.“[1]) So hartnäckig diese Behauptung nun auch vertreten wird, ebenso hartnäckig wird sie bestritten.[2]) Heinrici und die gleichgesinnten Forscher haben den Vorteil für sich, daß unsere Grammatiker wie Blass betonen: „Die mit *εἰ καί* oder mit *ἐὰν καί* ‚wenn auch‘ eingeleiteten Konzessivsätze geben zu besonderen Bemerkungen keinen Anlaß, um so weniger, als eine wirkliche Scheidung von den Kondizionalsätzen gar nicht besteht.“[3]) Anderseits hat aber Godet zweifellos darin recht, wenn er hervorhebt: „Die Ausdrucksweise *εἰ καί* bedeutet durchaus nicht immer selbst wenn oder wenn auch. Die beiden Bestandteile, aus welchen sie zusammengesetzt ist, können auch von einander getrennt bleiben, so daß das *εἰ* nach wie vor wenn, das *καί* auch bedeutet.“[4]) Nur hätte sich Godet weniger auf 1. Kor. 4,7; 7,11, 28 als vielmehr auf 2. Kor. 11,15; Phil. 3,12, 1. Petr. 3,14 berufen sollen. Denn bei den ersten drei Fällen könnte man immer noch darauf hinweisen, daß die Wortstellung nicht ganz dieselbe sei wie in unserem

---

[1]) Das erste Sendschreiben. a. a. O. 201 Anm 1. Vgl. desselben Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther (im Meyer'schen Kommentar).[7] Göttingen 1888, 206 f. (Künftig sind die beiden Schriften mit I und II bezeichnet).

[2]) Pro: de Wette 62, Maier 156, Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth (Biblische Studien IV, 4) Freiburg 1899, 68 f., J. Weiss 188 und viele andere. Contra: alle oben genannten Autoren, welche für die Freiheit eintreten.

[3]) Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.[2] Göttingen 1902, 220.

[4]) A. a. O. 183.

Falle. 1. Kor. 4,7 heißt es *εἰ δὲ καί* 7,11: *ἐὰν δὲ καί* und 7,28 ebenso. Hingegen fällt bei 2. Kor. 11,15 jeder formelle Einwand fort. Die Stelle lautet: Der Satan selbst verkleidet sich in einen Engel des Lichts. „Da ist also nichts Großes, wenn auch (= ebenfalls) seine Diener sich verkleiden als Diener der Gerechtigkeit." (*οὐ μέγα οὖν εἰ καὶ οἱ διάκονοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης*). In Phil. 3,12 aber haben wir einen Beleg dafür, daß Paulus *εἰ καί* nicht im Sinne von „selbst wenn", sondern von „ob wirklich" gebraucht: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω*. In 1. Petr. 3,14 endlich steht *καὶ* steigernd. „Und wer soll euch Böses tun, wenn ihr Eiferer um das Gute seid? Aber wenn ihr sogar leiden würdet um der Gerechtigkeit willen, selig seid ihr (*ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι*).[1]) Diese Beispiele lehren soviel, daß auch die Regel *εἰ καί* = etsi Ausnahmen kennt. Ist aber auch nur eine einzige nachgewiesen, so kann man nicht mehr von einer Unmöglichkeit der Godet'schen Erklärung sprechen. Man sollte sich umsomehr vor dem Prädikat „unmöglich" in Acht nehmen, als nachgewiesen ist, daß kein einziger von den griechischen Erklärern einen sprachlichen Grund gegen die freiheitliche Auslegung vorgebracht hat.

Nächst dem *εἰ καί* ist heftig umstritten das *μᾶλλον χρῆσαι*. Indes macht sich bei der grammatischen Erklärung dieser Worte auf Seiten jener, die dem Rate, Sklave zu bleiben, das Wort reden, eine gewisse Unsicherheit geltend. Schmiedel begnügt sich damit, das *μᾶλλον* als „unpassend" für die gegenteilige Meinung zu bezeichnen, d. h.

---

[1]) Das *καί* gehört zu *πάσχοιτε*. Denn die Antwort auf die erste Frage lautet: niemand. Jetzt kommt die Steigerung: nicht nur Böses, sondern sogar Leiden ertraget.

für den Rat frei zu werden, und appelliert sofort an den Zusammenhang.[1]) Bachmann, hingegen anerkennt, daß in dem μᾶλλον χρῆσαι eine „ernsthafte Schwierigkeit“ für seine der Freiheit ungünstige Auffassung liege. „Durch μᾶλλον vor χρῆσαι wird dann diejenige vergleichende Rückbeziehung auf μὴ μελέτω hergestellt, die es ermöglicht, jenes δοῦλον εἶναι dem Sinne nach auch zu χρῆσαι zu ergänzen. Unleugbar ist solche Verwendung von χρῆσθαι nach der sprachlichen wie nach der begrifflichen Seite hin nicht eben gewöhnlich, jedoch nicht ganz ohne Analogie.[2]) Es ist gar nicht zu bezweifeln, daß μᾶλλον „etwas Besseres“ d. h. das Gegenteil von einem zuvor charakterisierten Begriffe andeuten kann.[3]) Damit ist aber von selbst gegeben, daß dieses Bessere in unserem Falle nicht die Sklaverei sein kann. Doch legt man insgemein viel zu wenig Gewicht auf den Aorist χρῆσαι. Bischoff hat mit Recht hervorgehoben, daß der Imp. aor. nicht auf einen beharrenden Zustand, sondern auf Bewegung, Handlung deutet.[4]) Dieses Moment wird fast immer ignoriert. Und doch hat es einen Mann wie Moulton, den Harnack „den besten Kennner des neutestamentlichen Griechisch“ nennt,[5]) zu dem Urteil bestimmt: The dif-

[1]) A. a. O. 129. Ebenso Heinrici II 207. I 201 Anm. 1 behauptet er, χρῆσαι stehe im Gegensatz zu κτᾶσθαι, es heiße, die bisherige Lage zweckentsprechend benutzen. Wird aber mit καί eine neue Situation eingeführt, so heißt χρῆσαι, worauf ja schon das Tempus hinweist, eben diese neue Lage verwerten.

[2]) Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Zahns Kommentar VII)². Leipzig 1910, 281. Von mir gesperrt.

[3]) A. Schäfer, a. a. O. 140. Vgl. 1 Kor. 5. 2; 6, 7.

[4]) A. a. O.

[5]) Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. IV. Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911, 2 Anm. 3.

ferentia of the aorist may be effectively brought in to decide the famous difficulty in 1 Cor. 7,21. If Paul meant „go on your slavery", he must have said χρῶ: the aorist χρῆσαι can only be „seize the opportunity.[1]) Es ist jedenfalls methodisch ein grober Fehler, mit den Augen an εἰ καί haften zu bleiben und alles andere außer acht zu lassen.

Somit ergibt sich aus der rein sprachlichen Betrachtung, daß beide Auffassungen ihre Schwierigkeiten haben, daß sie aber nicht groß genug sind, um der einen oder der andern den Todesstoß zu versetzen. Spricht für εἰ καί = „selbst wenn" die Regel, für εἰ καί = „wenn wirklich" oder dgl. die Ausnahme, so liegt bei μᾶλλον χρῆσαι die Sache gerade umgekehrt. Weber sucht diesen Schwierigkeiten durch folgende Auskunft zu entgehen: „Das μᾶλλον geht nicht auf die eine oder andere dieser Alternativen, sondern auf das Wortspiel des nächsten Satzes: Mache noch mehr, d. i. im höheren (christlichen) Sinne. Gebrauch, = so sei das für dich ein besonderer Sporn, die wahre, sittliche Freiheit in Christus zu gewinnen und als treuer Sklave Christi zu bewahren, nie ein Menschenknecht in sittlichem Sinne zu werden. Ich ergänze also zu χρῆσαι ein (δύνασθαι) ἐλεύθερος γενέσθαι, was auch zu 7,21a hinzuzudenken ist. Mache dir keine Sorge, ob und wie du frei werden kannst! Sondern wenn wirklich du frei werden kannst, so (magst du diese Möglichkeit benutzen oder nicht, je nach Umständen, mache dir auch in diesem Falle keine Sorge, die soziale Freiheit zu erlangen, sondern) benutze vielmehr die gegebene Möglichkeit, in Christus frei zu werden und zu bleiben!"[2]) Hier

---

[1]) A. a. O. 247.

[2]) Biblische Zeitschrift III (1905) 413. Diese Deutung wird V. 22 nicht gerecht und übersieht, daß die sittliche Freiheit bei einem Christen nicht im Bereiche der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit liegt. Paulus spricht aber nicht von dem, was ist, sondern von dem, was werden kann.

spielt bereits die Frage nach dem Kontext eine Rolle. Ihr gilt die weitere Betrachtung!

Bevor wir den Zusammenhang selbst ins Auge fassen, erscheint es geboten, daran zu erinnern, daß wir in den Korintherbriefen die deutlichsten Beispiele wirklicher Briefe besitzen.[1]) Sie geben von der Art, wie Paulus schrieb und sprach, vielleicht die beste Vorstellung.[2]) Damit ist dann von selbst gegeben, daß sich der Apostel bei ihrem Diktat von Ideenassoziationen leiten ließ. Wir hörten schon, daß ihm zur Informierung über die korinthischen Verhältnisse drei Quellen zu Gebote standen. In unserem Kapitel nimmt er ausdrücklich auf den verloren gegangenen Gemeindebrief Bezug.

Das Kapitel behandelt Ehefragen. Aber mit dem Gedanken an die Ehe verbinden sich mechanisch auch andere Gedanken an ähnlich gebundene Zustände, und die Überleitung zu diesen zeigt das *εἰ μὴ ἑκάστῳ ὡς μεμέρικεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω.* V. 17.[3]) Die Verse 20 und 24 zeigen die feste Verankerung, welche die dazwischen behandelten Dinge in der Vorstellung des Paulus mit dem vorhin besprochenen Thema über die gemischten Ehen haben. Der kurze Inhalt der gesamten Ausführungen läßt sich mit den Worten angeben, „daß der Christ von sich aus, willkürlich, nicht seinen Stand ändern soll".[4]) Zu beachten ist das Wort willkürlich.

---

[1]) Siehe Deissmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 239.

[2]) Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus. Göttingen 1905, 79.

[3]) So auch J. Weiß a. a. O. 183. Vgl. Schmiedel a. a. O. 129, Godet a. a O. 173, Bisping a. a. O. 124, Zahn, Skizzen 145, Einleitung 210 Anm. 6 u. a.

[4]) Siehe J. Weiss, a. a. O. 185. Der Anonymus in den hist.-pol. Blättern a. a. O. 853 spricht nicht mit Unrecht von einer „Generalregel."

Denn V. 15 enthält die Bemerkung *οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις· ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός.* Mit Recht sieht hierin Hofmann einen allgemein giltigen Gedanken. „Denn da *ἐν τοῖς τοιούτοις*, wenn anders *ἐν* einen erkennbaren Sinn haben soll, unzweifelhaft neutral gemeint ist, nicht masculinisch, dann aber nicht für sich allein in der Bedeutung ‚unter so bewandten Umständen', sondern in Verbindung mit *δεδούλωται* als Bezeichnung des Gebiets, auf welchem keine Knechtung der Christen stattfindet, genommen sein will, so faßt der Apostel dasjenige, wovon er zunächst spricht, mit Verwandtem und Gleichartigem zusammen, um es unter die Dinge zu befassen, in welchen der Christ ungeknechtet ist und also nach Umständen so oder anders seinen Christenstand erzeigen kann."[1])

Und noch eine andere Erinnerung sei gestattet. „Da die nt. Schriftsteller gar keine, die alten Codices nur eine ganz spärliche, inconsequente und oft sinnwidrige, die jüngeren seit dem 9. Jahrh. wie auch die alten Grammatiker eine wenig zweckmäßige Interpunktion setzen, so haben die Herausgeber des N. T. hier ganz nach eigenem Ermessen zu verfahren, und die Grammatik kann nur Normen für sie aufstellen."[2])

Der leitende Gesichtspunkt für 7, 17—24 ist bereits herausgestellt: Der Christ soll seinen Stand nicht willkürlich ändern. Das gilt von der gemischten Ehe, das gilt vom Zustand der Beschneidung und Sklaverei. Aber hier schleicht sich bereits eine Inkongruenz ein. Bei

---

[1]) A. a. O. 150. Vgl. J. Weiss, a. a. O. 182.

[2]) So Schmiedel, Georg Benedict Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms.[8] I Göttingen 78 = (um der dringenden Bitte Schmiedels XIII Genüge zu tun) § 7, 1.

der Ehe lag die Möglichkeit vor, und ihre sittliche Erlaubtheit ist zugegeben, eine Trennung vorzunehmen und damit den gegenwärtigen Zustand aufzuheben. Bei der Beschneidung verhält es sich etwas anders. Beschneidung oder Vorhaut. Zwischen diesem Entweder—Oder gibt es keine Vermittlung, also keine Empfehlung, das eine zu tun oder das andere zu lassen. Nun wissen wir aber, daß Paulus selbst bei Timotheus die Beschneidung vorgenommen hat,[1]) allein uns ist kein Fall bekannt, daß ein Christ auf Rat des Paulus die Beschneidung verhüllt hat. Mithin ist der Satz von der Beschneidung von solcher Allgemeinheit, daß mindestens einseitige Ausnahmen (ein Heidenchrist nimmt die Beschneidung an) möglich sind. Eine zweite Inkongruenz liegt bei dem Beispiele aus der Sklaverei vor. Man sollte erwarten: der Sklave sei nicht bekümmert über seine Unfreiheit und der Freie nicht über seine Freiheit. Da es nun auf der ganzen weiten Gotteswelt wohl keinen einzigen Menschen gibt, der darüber Kummer empfindet, daß er ein freier Mann ist, so bleibt naturgemäß dieser Fall außer Berechnung.[2]) Vielmehr wendet sich der Blick lediglich den Unfreien zu und unter diesen jenen, denen keine Erlösung winkt. Denn diejenigen, welche Aussicht auf Freiheit hatten, brauchten sich doch keinen Kummer zu machen.[3])

[1]) Act. 16, 3. Siehe dazu meine Schrift, der Leserkreis des Galaterbriefes. Münster 1908, 167—170.

[2]) J. Weiss a. a. O. 187: „Der umgekehrte Fall, daß jemand um der neuen Religion willen Sklave werden möchte, konnte natürlich nicht berücksichtigt werden."

[3]) Die Fälle, in denen jemand auf Freilassung rechnen konnte, zählt Bachmann a. a. O. 281 auf. „Bei Todesfällen oder bei Gelegenheit außerordentlicher Ehrung durch den Staat erfolgten oft zahlreiche Freilassungen; in anderen Fällen war die Freiheit ein Lohn für gute Dienste, die man geleistet hatte: es konnte aber auch geschehen, daß ein Sklave sich genug Vermögen erwarb, um sich die Freiheit zu erkaufen."

Damit ist dann von selbst gegeben, daß der Apostel den Sklaven in ihrer Allgemeinheit, dem Sklavenstande als solchem d. h. in seiner Gesamtheit Trost spendet.[1]) *δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω.* Am besten hat Cyrill von Alexandrien den Charakter dieses *λόγος παρακλήσεως* erfaßt.[2]) So weit dürfte ja auch eine wenigstens notdürftige Einigkeit unter den heutigen Exegeten vorhanden sein. Die Differenzen werden aber sofort wieder lebendig bei den folgenden Worten. Ihre freiheitliche Auslegung passe nicht in den Zusammenhang.[3]) Ein Grund dafür ist schwer einzusehen. Ist es richtig, daß Paulus mit den ganz allgemein klingenden Worten *δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω* den ganzen christlich gewordenen Sklavenstand im Auge hat, so dürften die Worte *ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι* scl. *ἐλευθερίᾳ* ganz gewiß nicht stören. Den Kranken tröstet man — und um die Erteilung von Trost handelt es sich, was immer wieder betont sei, auch bei Paulus — mit der Hoffnung auf baldige Genesung, den Gefangenen mit der Aussicht auf Entlassung aus der Haft und den Sklaven mit der Perspektive auf Freilassung.[4])

[1]) Den Charakter des Trostes erkennt der Anonymus in den hist.-pol. Blättern a. a. O. 854 ausdrücklich der Stelle zu.

[2]) Siehe oben S. 8 f.

[3]) So mit Ausnahme des Anonymus in den hist.-politischen Blättern a. a. O. 852 der ganze Chor derer, welche dem Rate, Sklave zu bleiben, beipflichten. Vgl. z. B. Heinrici II 206 f., Schmiedel a. a. O. 129, Cornely, Commentarius in S. Pauli epistolas: Prior epistola ad Corinthios (Cursus sacrae scripturae II, 2). Parisiis 1890. 193. (Die inzwischen herausgegebene 2. Auflage weicht nur wenig von der ersten, von mir benutzten, ab. Siehe Stimmen aus Maria Laach LXXX, 2 [1911] 218). Maier a. a. O. 156, Rohr a. a. O. 68 f., Kühl, Theologisches Literaturblatt XXXII (1911) 201, Heigl, a. a. O.

[4]) Allard, Les esclaves chrétiens 162 glaubt sich auf Grund seiner Untersuchung zu folgendem Urteil berechtigt:

Solche Psychologie anzuwenden sollte Paulus verboten sein? Freilich, das folgende *γάρ* wird als neue Störung empfunden. „Denn der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn. In gleicher Weise ist der berufene Freie ein Sklave Christi.“ Aber die Störung verschwindet, wenn man nur die Begründung mit A. Schäfer S. 139 auf den ganzen vorigen Satz gehen läßt. Dieser war doppelteilig: „Bist du als Sklave berufen, sei nicht bekümmert; denn der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn. Hast du aber gar die Möglichkeit frei zu werden, gebrauche sie lieber; denn in gleicher Weise ist der berufene Freie ein Sklave Christi.“ Nun ist es allerdings wahr: dem Sklaven, den der Ruf der Gnade erreicht, steht der Freie in demselben Verhältnis gegenüber. Es handelt sich nicht um solche, die seit der Stunde der Berufung Sklaven oder Freie geworden sind, sondern um solche, die es in der Stunde waren und noch sind. Aber auch hier hilft der Gedanke an den tröstenden Zuspruch des Apostels weiter. Wie der zu Tode Kranke mit übernatürlichen Gründen getröstet und zum geduldigen Ausharren ermutigt wird, so werden auch hier übernatürliche Motive angewandt. Die Krankheit der Sklaverei dauerte ja bei der Überzahl der Fälle bis zum Tode.[1]) Bei dieser Überzahl half die Hoffnung auf Freilassung gerade so wenig, wie dem Sterbenskranken die konventionelle

La vie de l'esclave telle que nous la connaissons eût été un désespoir continuel, si les plus intelligents n'avaient eu devant les yeux la perspective probable de la liberté, et si la résignation des autres n'avait été causée par l'abrutissement, l'engourdissement, une sorte de torpeur.

[1]) Das hat Heinrici II, 206 übersehen, wenn er schreibt: „Was ihm (dem Sklaven) keinen Kummer machen solle, ergibt der unmittelbare Context, nämlich als Sklave berufen zu sein, nicht wie Hofmann einlegt, zur lebenslänglichen Sklaverei verurteilt zu sein.“

Lüge von baldiger Besserung hilft. Und so tröstet diese übergroße Anzahl der Apostel mit dem Hinweis auf die totale Gleichheit des Freien und Sklaven in der Sphäre der übernatürlichen Heilsordnung. Allerdings muß bei solcher Exegese *ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι* in Parenthese gesetzt werden. Das ist aber nicht Willkür,[1]) sondern man ist dazu auf Grund sonstigen paulinischen Verfahrens[2]) und vor allem auf Grund der paulinischen Feststellung vollauf berechtigt, wonach im Christenstande Sklaven und Freie nichts vor einander voraus haben, Sklaverei und Herrentum eine res indifferens ist.[3]) Bis zur Stunde ist die Exegese, welche Hofmann von V. 22 gibt, nicht widerlegt. „Ist nun aber dieser Doppelsatz so durchweg darauf angelegt, nicht etwa den Adel der wahren Freiheit, welche dem Christen eignet, er mag Knecht oder Freier sein, sondern die Gleichgültigkeit natürlicher Knechtschaft und Freiheit für den Christenstand auszudrücken, so kann seine Bestimmung nicht sein, den Sklaven nicht blos, solange er es sein muß, zu willigem, sondern auch, wenn er frei werden könnte, zu freiwilligem Verbleiben im Sklavenstande zu vermögen. Denn warum sollte er von der Möglichkeit frei zu werden keinen Gebrauch machen, wenn sich dadurch in

[1]) So Kühl a. a. O.

[2]) Vgl. nur die Parenthese in V. 11. Im Übrigen siehe Blass, Grammatik 287 f. = § 79,7. — Eine Parenthese sehen in diesen Worten Lightfoot a. a. O. 323, Ramsay a. a. O. Expositor, Sixth Series III [1901] 347 Anm. 2, anscheinend auch Bisping a. a. O. 127.

[3]) Wenn Cornely, a. a. O. 193 sagt: accedit, quod Paulus sibi ipse contradicere videretur, si ad libertatem recuperandam exhortaretur eos, quos cunctas vitae conditiones relate ad vitam christianam indifferentes esse docet, so könnte der Neubearbeiter des Cornely'schen Kommentars aus dem Obigen lernen, daß man diesen Grund auch umgekehrt geltend machen kann.

seinem Christenstande nichts ändert? Wohl aber eignet sich der Doppelsatz, dem Sklaven zu zeigen, daß er nicht nötig hat, weil er als Sklave berufen worden, auch dann es zu bleiben, wenn sich ihm die Möglichkeit frei zu werden darbietet. Denn warum sollte sein Christenstand ihn dazu nötigen, wenn doch der Übergang aus der Knechtschaft in die Freiheit keine andere Bedeutung hat, als daß er aus einem von dem Herrn in Freiheit Gesetzten ein Christo zu Dienst Verpflichteter wird, mit anderen Worten, daß er bleibt, was er ist?" [1])

Nachdem so gezeigt ist, daß der Zusammenhang der freiheitlichen Auslegung keine einzige unüberwindliche Schwierigkeit bereitet, kann die Exegese der einzelnen Worte vorgenommen werden. „Bist du als Sklave berufen, laß es dich nicht kümmern, *ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.*" *ἀλλά* ist nicht eindeutig. Es kann „im Gegenteil, sondern, aber" heißen. Hier entscheidet der Zusammenhang. Mithin ist das Wort zur selbständigen Entscheidung der Kontroverse unbrauchbar. Ist der Zusammenhang der freiheitlichen Auslegung günstig, so nützt die Berufung auf *ἀλλά* keinen Deut.[2]) — Über *εἰ καί* ist bereits gehandelt. Ist *καί* hier als Steigerung = „gar, sogar, wirklich, tatsächlich" wie V. 11, so fragt es sich, wozu es gehört. Der Ton liegt zweifellos auf dem *δύνασαι*. Denn nicht die Freiheitserlangung

[1]) A. a. O. 159. Auch nach J. Weiss 190 dient der Vers dazu „dem Sklaven die Relativität dieser sozialen Unterschiede oder geradezu ihre Nichtigkeit auf christlichem Boden" klarzumachen. Ebenso nach dem Anonymus in den histor.-pol. Blättern 854 f., der aber zu einem anderen Resultat kommt.

[2]) Gegen Kühl a. a. O. und Bachmann 280: „*ἀλλά* ferner in unmittelbarem Anschluß an den verneinten Imperativ wird dem (durch keine Interpunktion geleiteten) Leser immer zunächst als ein korrigierendes oder steigerndes sondern' sich darstellen," siehe A. Schäfer, a. a. O. 139.

ist die Regel für den Sklaven, sondern das Verharren im Sklavenstande.[1]) Folglich kann Paulus nur die Möglichkeit der Freilassung ins Auge fassen. „Ist es dir aber gar möglich frei zu werden.“ Daß der Apostel mit dieser Möglichkeit bei den korinthischen Sklaven rechnen konnte, ja mußte, lehrt folgende Erwägung. „Wer von den christlichen Sklaven der Weltstadt um Ostern, als der Brief des Paulus eintraf, den Pfad nach Akrokorinth hinaufschritt, sah gen Nordwesten bald deutlich und deutlicher das Schneehaupt des Parnaß hervorkommen, und jedermann wußte, daß im Umkreise dieses Herrschergipfels alle die Heiligtümer lagen, in denen Apollon oder Serapis oder der Heiland Asklepios Sklaven um einen Preis kauften, zur Freiheit.“[2]) — *μᾶλλον χρῆσαι* scl. *ἐλευθερίᾳ* ist bereits klar gestellt. Wir haben hier eine Parallele zu V. 15. Wenn Kühl sie „mechanisch“ nennt,[3]) so ist kaum etwas dagegen einzuwenden, nur sei daran erinnert, daß überhaupt die Behandlung der Beschneidungs- und Sklavenfrage im Zusammenhange mit der Frage der gemischten Ehen etwas Mechanisches an sich hat. Wir haben ja gesehen, daß die Fälle der Beschneidung und Sklaverei denen der gemischten Ehen überhaupt nicht ganz kongruent sind.[4]) Wenn aber Kühl weiter be-

---

[1]) Auch Bachmann a. a. O. 280 gibt zu: „*καί* endlich vor *δύνασαι* hebt zweifellos dieses stark hervor als den neuen, die Lage bezeichnenden Umstand.“

[2]) Siehe Deissmann, Licht vom Osten [2] u. [3] Tübingen 1909, 247.

[3]) A. a. O.

[4]) Das ist besonders gegen den Anonymus in den hist.-politischen Blättern a. a. O. 853 f. zu bemerken. „Für den christlichen Ehegatten kennt und nennt Paulus keine Ausnahme! Diese ist ausdrücklich und ausschließlich bedingt vom Verhalten des heidnischen Ehegatten (*εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται*), nicht des christlichen! Er stellt an den letzteren offenbar höhere sittliche Anforderungen als an den

merkt, „daß *οὐ δεδούλωται* in Vers 15 nicht von äußerer Bindung, sondern von innerer Knechtung und Belastung des Gewissens reden will, das läßt sich auf das Sklavenverhältnis in keiner Weise übertragen“,[1]) so übersieht er, daß das Korinth von damals von Hetären voll war. „Besaß doch der Aphroditetempel auf der Burg allein über 1000 Hierodulen, als Weihegeschenke gestiftet von Männern und Frauen, wie Strabo erzählt. Wir können nicht wissen, welcher Art das weibliche Element in der christlichen Gemeinde war. Gewiß gehörten ihr auch ehrbare Frauen der besseren Stände an, so gut wie diese ein zahlreiches Kontingent zu den Proselyten der Synagoge stellten. Aber so wenig wie an Unfreien wird es auch ganz an solchen gefehlt haben, die vor ihrer Bekehrung unehrbarem Gewerbe nachgegangen waren. Das Evangelium wandte sich ja an die Sünder, und gerade in diesen Kreisen fand es oft die meiste Empfänglichkeit.“ [2]) Sodann ist das Sklavenlos ohne Gewissensnot gar nicht zu denken. Die

---

ersteren, so hohe, daß er sie nicht durch Konzessionen abschwächt. So spricht diese wichtige Distinktion des Apostels in V. 15, die von der Exegese vielfach zu wenig beachtet wird, nicht blos nicht für, sondern geradezu gegen die mildere Auslegung von V. 21.“ Mir scheint, als ob diese Bemerkung von der Freude am Distinguieren diktiert sei. Denn V. 15 fährt fort: *οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις*, womit doch ähnliche Gebiete namhaft gemacht werden, auf denen keine Knechtung stattfindet. Übrigens bemerkt schon J. W e i s s, a. a. O. 182 auf den vorstehenden Einwand: „Es ist ja ganz richtig, daß das *χωριζέτω* sich eigentlich an den christlichen Gatten richtet: er soll es geschehen lassen. Aber wie könnte er es denn hindern? Etwa durch einen Prozeß oder nur durch persönliches um ihn werben? P. würde also mahnen, überhaupt keine Anstrengungen mehr zu machen, ihn zu halten.“ Sollten das wirklich so hohe sittliche Anforderungen sein?

[1]) Ebenda.

[2]) Siehe v. D o b s c h ü t z, Urchristliche Gemeinden 34.

rechtlose Stellung der Sklaven besagt das zur Genüge.[1]) Gewiß war nach antiker Ansicht den Sklaven private Religionsübung gestattet. Aber diese durfte niemals mit der der Familie in Konflikt geraten. Bei der Exklusivität der christlichen Religion waren indes Konflikte gar nicht zu vermeiden.[2]) Nun sollte ein Paulus, der überhaupt erst den Begriff des Gewissens, der *συνείδησις* ins Neue Testament eingeführt hat,[3]) für die Gewissensnot der Sklaven kein Verständnis gehabt haben?[4]) Somit schlägt Kühls Einwand in keiner Weise durch. Wir ersehen vielmehr aus der Betrachtung des Textes wie des Kontextes und aller Einzel-

---

[1]) Vgl. meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 21–25. Die Bemerkung von Wohlenberg, An Philemon a. a. O. 89: „Das Los der Sklaven war im großen und ganzen (trotz aller entgegengesetzten Behauptungen mag es wiederholt werden) ein hartes und ihre Behandlung eine brutale" ist auch heute noch richtig. Siehe Michael, Kirche und Sklaverei nach Lujo Brentano (Zeitschrift für kath. Theologie XXXV [1911] 386–394). Eine Illustration aus Apulejus auf S. 389. Zuverlässiges Material auch bei Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christentums. Regensburg 1857, 673—679 704—721.

[2]) Vgl. v. Dobschütz, Urchristl. Gemeinden 245.

[3]) Siehe dazu Scholz, Paulus als Seelsorger 600. Von der *συνείδησις* ist in den beiden Kor. elfmal die Rede. — Die Perikope von der Ehebrecherin bleibt als unjohanneisch außer Betracht. Ihr lukanisches Kolorit ist unverkennbar.

[4]) Scholz, a. a. O. 599: „Er (Paulus) schaut das gesamte Heidentum an unter dem Gesichtspunkte heiliger Psychologie. Er kennt die zahllosen Gefahren der Seele, die vom Heidentum aus dem Menschen drohen, die Laster, die Leib und Seele ins Verderben bringen, (Rom. 1,24ff; 1 Kor. 6,9ff., Gal. 3,19ff., 1 Thess. 4,3 ff.) Er weiß zu reden von dem Zuge der Seele zu Gott, der anima naturaliter christiana. Ihm sind auch die Gefahren, die das junge Christentum manchen Seelen bringen mußte, nicht verborgen; mit Meisterschaft weiß er zu erkennen die Konflikte, welche sich aus dem Zusammenstoß des „neuen Wesens" (2 Kor. 5) mit der alten Welt ergeben."

heiten, daß sich die freiheitliche Auslegung sehr wohl rechtfertigen läßt.

Wie aber steht es nun mit der gegenteiligen Auffassung, welche zu μᾶλλον χρῆσαι ein δουλείᾳ ergänzt. Man hätte niemals bestreiten sollen, daß eine derartige Ergänzung möglich ist. Nicht die Ergänzung an sich bereitet Schwierigkeit, sondern ihre Anwendung auf das praktische Leben mit seinen konkreten Fällen. Eine kleine Blütenlese wird das sofort bestätigen. Wir halten fest dabei vor Augen, daß Paulus einen ganz allgemeinen Rat — von Befehl kann gar keine Rede sein[1]) — erteilt, einen Rat, der sich an die Allgemeinheit der Sklaven wendet. Dobschütz meint, Paulus widerrate den Loskauf der Sklaven.[2]) Es ist aber durch nichts motiviert, das ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι in dieser Weise einzuschränken. Feine läßt den Apostel die Pflicht in Abrede stellen, als müsse jeder seinem Können und seiner Veranlagung entsprechend nach Verbesserung seiner sozialen Lage streben.[3]) Maier denkt an christliche Sklaven, „denen die christliche Denkungsart ihrer gläubigen Herren die Aussicht auf Freilassung eröffnet.“ [4]) Wenn nur die gläubigen Herren ein wenig deutlicher von Paulus als solche charakterisiert wären! Cornely läßt den Rat, in der Sklaverei zu beharren, nur an solche Sklaven gerichtet sein, qui in sua servitute tot expositi non sint periculis, ut vitam vere christianam vix ac ne vix quidem agere que-

---

[1]) In diesem Punkte hat Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter,[3] Tübingen und Leipzig 1902, 660 ganz entschieden unrecht, als habe Paulus geradezu ein Verbot ausgesprochen.

[2]) Urchristl. Gemeinden 32.

[3]) Theologie des Neuen Testaments. Leipzig 1910, 516.

[4]) A. a. O. 157.

ant.[1]) Dann hätte sich Paulus schon ein wenig deutlicher ausdrücken dürfen, ganz zu schweigen von der energischen Mahnung V. 23 *τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων*. Man mag den Ausruf erklären, wie man will."[2]) Daß hierin ein tiefes Gefühl des Unwillens über die in der Sklaverei zum Ausdruck kommende Inkonvenienz sich offenbart, kann nicht geleugnet werden.[3]) Nach Bousset sind Sklaven im christlich gewordenen Hause gemeint. Denn die Regel V. 17 enthält nach ihm die Weisung, die Dinge so zu lassen,[4]) wie sie sind, „soweit sie zu sittlichen Bedenken keinen Anlaß geben".[5]) Hier klingt also doch so etwas wie Verständnis für den Seelsorger Paulus durch. Im übrigen berührt sich die Auffassung mit der Maier'schen. J. Weiss preßt wie Dobschütz das *ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι* in eine Zwangsjacke.

---

[1]) A. a. O. 195.

[2]) Man meint vielfach, Paulus warne vor sklavischer Abhängigkeit von den Parteihäuptern. Godet a. a. O. 186 glaubt im Anschluß an Meyer, Paulus habe falsche Beschneidungs- oder Freiheitsapostel im Auge, denen die Korinther nicht nachgeben sollten. Das würde entschieden am besten in den Zusammenhang passen, zumal auch wegen des Verses 24. „Gerade angesichts der gedrückten Lage der Sklaven gewinnt die Anrede ‚Brüder', welche an die Gleichheit in Christus erinnert, einen besonders herzlichen Ton. Das Bewußtsein der besonderen Gottesnähe (*παρὰ θεῷ*) begleite einen jeden im Ausharren in seinem von Gott bestimmten Berufe." Siehe A. Schäfer a. a. O. 141.

[3]) Richtig bemerkt Bischoff a. a. O.: „Auch liegt in *μή σοι μελέτω* ein gewisses Zugeständnis dessen, daß trotz 1. Kor. 12,13; Gal. 3,28; Kol. 3,11 die Freiheit ceteris paribus doch als natürlicherer Zustand vorzuziehen sei."

[4]) Bei J. Weiss, Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, II[2] Göttingen 1908, 101.

[5]) A. a. O. 100. Schon Cornelius a Lapide a. a. O. 248 erblickte in der Regel 7,20 die natürliche Einschränkung: si status sit licitus.

„Voraussetzung ist hierbei natürlich, daß die Freiheit dem Betreffenden nicht etwa geschenkt wird, sondern daß er nur die Möglichkeit hätte, sich selbst loszukaufen".[1]) Dem allgemeinen Charakter des paulinischen Rats trägt von allen Vertretern der der Freiheit ungünstigen Auslegung Bachmann am besten Rechnung. Indes beweist gerade die Manigfaltigkeit seiner Erwägungen gegen ihn. „Der Übergang in die Freiheit bedeutete unter Umständen für den Sklaven den Eintritt aus einem sehr leidlichen Abhängigkeitsverhältnis in ein zwar freies, aber auch von Sorgen und also Versuchungen bewegtes Leben. Es konnte den Christen insonderheit reizen, der Ausgestaltung des irdischen Lebens mehr Sorge zuzuwenden, als sich mit gedeihlicher Entwicklung seines inneren Menschen vertrug. Galt solche Erwägung für alle Gemeinden, so mochte es bei dem vermutlich nicht unbeträchtlichen Prozentsatz von Sklaven in der kor. Gemeinde und bei dem besonderen, zu hoffärtigem Tun und weltlichem Wesen geneigten beweglichen Sinn der kor. Christen doppelt notwendig sein, sie hervorzuheben." [2]) Alles ohne Zweifel mit viel richtigem Gehalt. Aber der große Fehler ist nur, daß Bachmann die Lichtseiten der Sklaverei ungebührlich vor ihren Schattenseiten hervorhebt.[3]) Und dann vergißt er eines:

---

[1]) A. a. O. 188. Schon Erasmus hatte ein ähnliches Moment hervorgehoben. Siehe oben S. 19 Anm. 2.

[2]) A. a. O. 282. Dagegen J. Weiss 188: „P. widerrät die Loskaufung (der Sklaven) nämlich nicht etwa durch den Hinweis auf die mannigfachen Unsicherheiten der Lage, in die der Freigelassene kommen würde, sondern greift zu den höchsten religiösen Motiven."

[3]) Hätte wohl Konstantin Gesetze folgender Art erlassen, wenn die Sklaverei so unverfänglich gewesen wäre? Ne Christianum mancipium haereticus vel Iudaeus vel Paganus habeat und: Si quis Iudaeorum Christianum mancipium vel cuiuslibet alterius sectae mercatus circumciderit, minime in

Der Rat, die Freiheitsmöglichkeit zu benutzen, schloß keineswegs aus, daß der Sklave „unter Umständen“ ihn eben nicht befolgte. Endlich wäre noch der Beweis zu führen, daß die Entwicklung des innern Menschen durch den Gebrauch der Freiheit leichter ungünstig beeinflußt werden konnte als durch das Verharren unter dem Sklavenjoch, mit dem die Vernichtung der sittlichen Persönlichkeit und damit des Pflichts- und Verantwortlichkeitsgefühls in so vielen, vielleicht den allermeisten Fällen Hand in Hand ging.[1]) Hier hat Ramsay das Richtige gesehen.[2]) Er macht darauf aufmerksam, daß die Worte „frei“ und „Freiheit“ zehnmal in den 6 Kapiteln des Gal., aber nur siebenmal in den 16 Kapiteln des 1. Kor. und einmal in den 13 Kapiteln des 2. Kor. vorkämen. Ramsay bringt vom Standpunkt seiner Südgalatientheorie den öfteren Gebrauch von „frei“ und „Freiheit“ damit in Zusammenhang, daß die Phrygier von Haus aus ein Sklavenvolk gewesen seien, die deswegen an das kostbare Gut der Freiheit, welches die Christen in Jesus besäßen, hätten erinnert werden müssen. Auch vom Standpunkt der Nordgalatienhypothese ist der Gedanke brauchbar. Wir wissen heute, daß die Galater „besonders wegen des Sklavenhandels, den sie im Großen betrieben, im ganzen Reiche bekannt waren.“[3]) Da war die Betonung

servitute retineat circumcisum, sed libertatis privilegiis, qui hoc sustinuit, potiatur. (Migne S. l. VIII 385 f.) Beide Gesetze lassen einen Rückschluß auf die Lage christlicher Sklaven in heidnischen Häusern vor der konstantinischen Ära zu.

[1]) Siehe meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 24 f.

[2]) Vgl. Expositor, Sixth Series III [1901] 345—347.

[3]) Siehe Pârvan, Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreiche. Dissertation. Breslau 1909, 109 f. Ich lasse die ganze Belegstelle folgen. Vgl. „Amm. Marc. XXII 7,8 und Claudian, In Eutr. I 58 fg.“ Galater begegnen uns in Istros (um 157, einer, natus Fabia Anquira (Ancyra?)

der Freiheit eines jeden Menschen sehr wohl am Platze, und daraus versteht sich vortrefflich jenes die Ständeunterschiede total nivellierende Wort Gal. 3,28. Hingegen galt es den selbstbewußten und zu Gehorsam wenig disponierten Korinthern die Pflicht der Folgsamkeit einzuschärfen.[1]) Lehrreich ist in diesem Punkt 1 Kor. 9. Während hier Paulus die Freiheit als sein Recht preist, betont er zugleich, er habe sich praktisch zu einem Sklaven gemacht.[2]) Damit waren der Ausbeutung seines freiheitlichen Rates in 7,21 starke Riegel vorgeschoben.

Aus der Vergleichung der beiden Auffassungen geht somit wenigstens das eine mit aller Deutlichkeit hervor, daß die der Freiheit günstige dem Charakter der allgemeinen Regel besser entspricht als die ihr ungünstige, weil sie eben nicht soviele Klauseln anzubringen hat. Allgemein wie der Rat ist ihr zufolge seine Anwendung. Wenden wir uns nunmehr der Wertung jener aus allgemeinen Erwägungen

CIL III 12489), in Napoca (eine Landsmannschaft der Galatae consistentes municipio, welche den I. O. M. Tavianus (aus Tavia [Tavium!] in Galatien verehren: 860: Zeit des Pius: vgl. die Jahresh. d. österr. arch. Inst V 1902, Beibl. S. 98), in Germisara (eine andere Landsmannschaft, collegium Galatarum, die den Hercules Invictus verehren: 1394), in Aquileia (ein Christ, der daselbst Handel getrieben zu haben scheint: Kaibel 2358), und sogar in Uxellodunum (Britannien: . . . . [f]il(ius) Ser[vii], qui natus Galatia decubuit Galatia, vixit annos . . . ., moritu[rus] desider[avit pat]ris in t[umulo sepeliri]: VII 405).

[1]) Siehe dazu Hollmann, a. a. O. 10—18.

[2]) Siehe Ramsay Expositor, Sixth Series III [1901] 347: The advice in each case is relative to the audience. In each case Paul sees and says that freedom is the highest condition, though there are dangers in seeking after it too hastily. But in the one case it is prudent to insist more on the dangers, in the other on the advantages of freedom.

religiöser oder historischer Art resultierenden Gründe zu.

Aus der religiösen Sphäre wird neuerdings wieder von der Parusieerwartung des Paulus viel Aufhebens gemacht: Paulus habe hier unter dem Einfluß des nahe bevorstehenden Endes geschrieben und geraten, die Sklaverei gegebenen Falls nicht mit der Freiheit zu vertauschen. „Selbstverständlich werden im zukünftigen Reiche Gottes diese Unterschiede aufhören, aber für den letzten Rest der Zeit ist es gleichgiltig, ob man als Sklave oder als Freier seinen Weg macht."[1]) Auf den gegen diese Auffassung erhobenen Widerspruch bemerkt Kühl „Diese Auffassung besteht nach Ausweis des Abschnittes über die Jungfrauen (Vers 25 ff.) vielmehr völlig zu Recht, und sie wird in dem kürzlich erschienenen Kommentar zum 1. Kor. von Joh. Weiss wieder kräftig vertreten."[2]) Man braucht sich weder dem nutzlosen Unterfangen hinzugeben, die Parusieerwartung des Paulus in Bausch und Bogen in Abrede zu stellen,[3]) noch mit Wernle an der angegebenen Stelle den Mönch und Enthusiast zu vernehmen, dem die kurze Perspektive den Blick etwas verrückt habe,[4]) um gegen einen Parusiefanatismus Stellung zu nehmen, der wie hier an allen Ecken und Enden Endzeitliches aufspüren will, wo es gar nicht notwendig ist. Sogar Feine, der wie viele andere für die Anweisungen des Apostels die Er-

[1]) J. Weiss a. a. O. 190.

[2]) A. a. O. Siehe Ludwig a. a. O.

[3]) Nachdem ich selbst energisch genug für jene Erwartung eingetreten bin — vgl. meinen Aufsatz, Die Parusie Christi, „Wissenschaftl. Beilage zur Germania" 1909, 281—286, 291—295 — werde ich wohl dem Vorwurf entgehen, aus apologetischem Interesse zu handeln.

[4]) Die Anfänge unserer Religion.[2] Tübingen u. Leipzig 1904, 143.

wartung des nahen Weltendes in Anrechnung bringt, fühlt sich zu der Einschränkung veranlaßt: „Aber sie ist nicht der Grund derselben. Das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare ewig, 2 Kor. 4,18. Diese äußeren Dinge haben für den Apostel wenig Wert."[1]) Wenn das so ist, dann höre man auf, die Parusieerwartung des Paulus für die Erklärung unserer Stelle zu einem Ausschlag gebenden Faktor zu stempeln. Übrigens läßt sich auch vom Standpunkt der endzeitlichen Erwartung der freiheitliche Rat vortrefflich verstehen. Wenn es so wie so nicht lange dauert, bis die Welt in Trümmer fällt, wenn in absehbarer Zeit von selbst die Fesseln der Sklaven gelöst werden, warum diese geplagten Wesen dann noch diese letzten paar Jahre mit einem Joch beschweren, das vor dem Herrn der Glorie weder Berechtigung noch Bestand hat? Jedenfalls konnten die Herren diesen Gedanken aus den Ratschlägen von 7,25—31 heraushören. Sie sind ja wesentlich auf den Ton gestimmt, wegen der Kürze der Zeit tue man gut, zu haben, als hätte man nicht, und lieber auf kleine irdische Besitztitel zu verzichten, als sein Herz daran zu hängen.[2]) Sollte nicht dieser Gedanke für die Herren geradezu ein Sporn gewesen sein, nach Kräften und Vermögen die Sklaven freizugeben?

Dazu kommt, daß die religiöse Gleichheit aller Stände in und vor Christus konsequenterweise auf die soziale Gleichberechtigung hinauslief.[3]) Es dürfte kaum ein einziger Forscher zu nennen sein, der diesen Satz ernstlich bestritte. Mit Recht weist

---

[1]) Theologie des Neuen Testaments 517.

[2]) Siehe dazu Scholz a. a. O. 611.

[3]) Siehe Lightfoot a. a. O. 323f., Heinrici II 207, Cornely a. a. O. 195. Auch der Anonymus in den historisch-politischen Blättern verschließt sich dieser Erkenntnis nicht. A. a. O. 851 f.

Hollmann auf die intellektualistische Grundrichtung hin, welche auch unter den breiten Massen in Korinth vorhanden gewesen sei. Von dieser Grundrichtung aus mochten die christlichen Sklaven ihren Freiheitsdrang motivieren. „Daß es vor dem Angesichte Gottes keine Sklaven gibt, sondern alle Brüder in Christo sind, ist eine unanfechtbare Einsicht. Aus ihr erwächst mit Notwendigkeit der Freiheitsdrang.“ [1]) Sollte sich Paulus dieser Konsequenz verschlossen oder sie absichtlich nicht gezogen haben? Das ist kaum anzunehmen bei einem Mann, der sich an dem bedeutsamen Tage von Antiochien, wo durch die übel angebrachte Nachgiebigkeit des Petrus gegen jüdische Partikularisten das Christentum Gefahr lief, das nur halb abgestreifte jüdische Gewand sich völlig wieder anzulegen, auf die Konsequenz des Evangeliums berief.[2]) Dann aber konnte der Apostel nicht leicht den Rat erteilen, die Möglichkeit der Freiheitserwerbung unbenutzt zu lassen und im Sklavenstande zu beharren, um so weniger als der Wunsch frei zu werden auch der innerlichen Berechtigung nicht entbehrte.[3])

Hier setzen nun historische Erwägungen ein, welche darauf hinauslaufen, den freiheitlichen Rat des Apostels als eine soziale Gefahr hinzustellen. Am anschaulichsten hat vielleicht Bousset dem Gedanken Ausdruck gegeben. „Man soll sich aber nur einmal überlegen, was daraus geworden wäre, wenn Paulus der jungen Geistesmacht des Evangeliums eine andere Richtung

---

[1]) A. a. O. 18.

[2]) Gal. 2,14. Siehe dazu meine Schrift, Die Abfassungszeit des Galaterbriefes. Münster 1906, 132—149 und meinen Aufsatz, Jerusalem und Antiochien, Biblische Zeitschrift II [1908] 30—48.

[3]) Siehe meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 27.

gegeben hätte, als er es hier getan, wenn er das Evangelium in unmittelbare Verbindung mit den Emanzipations-Bestrebungen der Sklaven (und der Frauen) gebracht hätte. Das Christentum wäre rettungslos mit jenen revolutionären Bestrebungen versunken, es hätte vielleicht einen neuen Sklavenaufstand herbeigeführt und wäre mit diesem niedergeschlagen. Die Zeit war für die Lösung jener schwierigen Fragen nicht reif."[1]) Dies ganze Raisonnement wäre richtig, wenn das Christentum, welches Paulus verkörperte, mit jenem Rat einsam wie Heines Fichtenbaum und Palme gestanden oder die Sklaverei als im bürgerlichen Rechtsleben zu Unrecht bestehend angegriffen hätte. Dann allerdings wäre es von der Schuld nicht freizusprechen, den Funken in den aufgespeicherten Explosionsstoff hineinlanciert zu haben. Aber das Christentum stand mit seinen freiheitlichen Ideen nicht allein. Nur im Vorbeigehen sei an die Stoa erinnert.[2]) Viel wichtiger ist für uns die staatliche Gesetzgebung. Wenn durch die lex Furia Caninia aus dem Anfange der Kaiserzeit die testamentarischen Freilassungen von Sklaven auf die Höchstzahl von 100 in jedem Falle festgesetzt wurden, wenn durch diese Einschränkung der beliebten Sklavenfreilassungen lediglich das Anwachsen des großstädtischen Proletariats verhindert werden sollte,[3]) dann ist es ganz überflüssig, das Christentum gegen den Verdacht sozialer oder politischer Umwälzungen in Schutz nehmen zu wollen. Es bewegte sich mit seinem Rate ganz im Rahmen der bestehenden

---

[1]) A. a. O. 101. Vgl. Rohr a. a. O. 69, Feine a. a. O. 517, Heigl a. a. O. 55 und viele andere.

[2]) Siehe darüber meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 28–32.

[3]) Ebenda 38 f.

Gesetze. Denn seine allgemeine Regel lautete: Niemand soll willkürlich seinen Stand verlassen,[1]) und die durchaus selbstverständliche Ausnahme war: Besteht nach Recht und Gesetz die Möglichkeit frei zu werden, dann benutze sie lieber. Nicht dem Christentum müßte man Schuld geben, revolutionär gewirkt zu haben, sondern der römischen Gesetzgebung. Hat es diese nicht getan, ja hat sie nicht einmal in dem Asyl- und Schutzrecht der Tempel eine Gefahr erblickt,[2]) so konnte es auch das Christentum mit seinem freiheitlichen Rate nicht tun. Somit ermangelt der mitgeteilten Erwägung alle Beweiskraft. Es ist ganz unverständlich, wie man jenen in der Natur der Sache gelegenen Ratschlag zu einer Haupt- und Staats aktion allerersten Ranges aufbauschen kann.[3])

Ziehen wir nun aus der bisherigen Untersuchung das abschließende Urteil. Der freiheitlichen Auslegung von 1. Kor. 7,21 gebührt, das sei nachdrücklichst festgestellt, die Priorität. Von Wert ist, daß keiner der griechisch redenden Exegeten sprachliche Bedenken gegen sie vorgebracht hat. Die maßgebend gewordene Exegese des Chrysostomus beruht auf der Verwechslung von Rat und Befehl. Die Erwägungen von pro und contra bis auf unsere Tage heben sich mehr oder minder restlos auf. Die Zensur „unmöglich"

---

[1]) Weil das Christentum Eph. 6,5 f. die Sklaverei als zu Recht bestehend voraussetzt, was ich niemals bestritten habe, fällt der hierauf gegen mich aufgebaute Einwand Heigls a. a. O. 55 in sich selbst zusammen.

[2]) Siehe oben S. 33.

[3]) Heigl a. a. O. schreibt: „Es wäre ein gefährliches Spiel mit dem Feuer gewesen, das einen ungeheuren Zündstoff zur Explosion bringen konnte, hätte Paulus nur die Theorie der Menschenrechte vorgetragen und nicht zugleich die praktische Seite der sozialen Frage berücksichtigt."

muß sowohl für die eine wie für die andere Auffassung als falsch bezeichnet werden. Mehr läßt sich auf Grund der Betrachtung unserer Stelle allein und ihrer Auslegung nicht ausmachen. Wer nur auf sie seine Entscheidung aufbaut, wird immer Gefahr laufen, seinem subjektiven Ermessen zuviel Spielraum zu gewähren.[1])

Es sind also andere Instanzen zur Entscheidung der Kontroverse anzugehen. Der Philemonbrief kommt dabei nicht in Betracht, nicht als ob die darin angedeutete Freilassung des Onesimus ernstlich bezweifelt werden könnte, auch nicht deswegen, als ob das Verhalten des Paulus in diesem Falle ohne Bedeutung für sein Verhalten gegen die Sklaven zu Korinth wäre,[2]) sondern wegen der nüchternen Erkenntnis, daß Wandlungen in der Anschauung des Apostels über die Sklavenfrage ebenso in den Bereich der Möglichkeit gehören, wie solche über die Erwartung der Endzeit im Bereich der Wirklichkeit liegen.[3]) War Paulus schon in Rom, als die vierhundert Sklaven des Pedanius Secundus wegen der Untat eines einzigen niedergemetzelt wurden,[4]) so wird der Eindruck dieser Menschenschlächterei unauslösch-

---

[1]) Erst nachdem der Druck der vorliegenden Arbeit bis hierher vorgeschritten war, kam mir der eben veröffentlichte Aufsatz von Dr. H., Der hl. Apostel Paulus und die Sklaverei (Historisch-politische Blätter 147[12] [1911] 889—901) zu Gesicht. Der Verf. bekennt sich mit erfreulicher Klarheit und in Ausführungen, die sämtlich in den obigen enthalten sind (vgl. besonders S. 892, 894 f., 897 f.), zu derselben Auffassung, die ich über 1. Kor. 7,21 und den Philemonbrief in meiner Schrift, Sklavenlos und alte Kirche vertreten habe.

[2]) Siehe Godet a. a. O. 184.

[3]) Vgl. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen (Biblische Studien XIV, 1 u. 2). Freiburg 1909, 94—118.

[4]) Siehe meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 33; vgl. Lueken, a. a. O. 331.

lich für ihn gewesen sein. Es könnte also damit gerechnet werden, daß das hierdurch geradezu herausgeforderte Mitleid und die flammende Empörung über die Behandlung der Sklaven ihm die Feder zu Gunsten des Onesimus geführt hätten.

II.

Leitende Gesichtspunkte.

Zur Entscheidung der Frage, ob Paulus bei vorhandener Möglichkeit die Freiheitserwerbung geraten oder widerraten habe, legen sich von selbst zwei Betrachtungen nahe. Wir haben es mit einem Sklavenverhältnis zu tun. Wie denkt das A. T. über dieses Verhältnis? Mit anderen Worten, welche Rolle spielen Herr und Sklave in seiner Anschauung? Paulus wurzelte ja im A. T., und es ist nicht anzunehmen, daß er in diesem Punkte das Erbe der Väter preisgegeben hätte, wenn es ihm achtungswert und wertvoll erschienen wäre. Paulus war aber auch Jünger Jesu Christi. Daher wird von vornherein damit zu rechnen sein, daß das Beispiel des Meisters nicht ohne nachhaltigen Einfluß auf ihn geblieben ist. Paulus war weiterhin Apostel. Mithin wird die Stellung der Apostel zu der vorliegenden Frage auch für ihn von Bedeutung gewesen sein. Paulus war endlich Weltapostel. Und auch die Welt hatte das Sklavenproblem empfunden. Aus alledem ergibt sich als erster Betrachtungsgegenstand: *κύριος* und *δοῦλος*. Diesem Thema geht ein zweites parallel. Es behandelt die Liebe, ihre Betätigung und ihren Wert. Ist der Nachweis zu führen, daß die Liebe in der Anschauung

des Apostels einen Ewigkeitswert darstellt, so ist damit nicht nur gezeigt, wie gänzlich verkehrt die Parusieerwartung Pauli in unsere Stelle eingetragen wird, sondern auch, welch starkes Motiv in dem angegebenen ewigen Wert der Liebe lag, sie nach Möglichkeit zu betätigen. Selbstredend konnte diese Betätigung gerade für die Sklaven nicht wirkungslos bleiben, und selbstredend konnte Paulus nicht allgemein wenigstens mit seinem Rate die Betätigung dieser Liebe in einem wichtigen Punkte einschränken. Hat zur Behandlung des ersten Punktes Deissmann im vierten Kapitel seines Prachtwerkes, Licht vom Osten (184—298), reiches Material aufgespeichert, so ist für die Ausführung des zweiten Punktes Lütgerts Buch, Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums. Leipzig 1905, von bleibendem Wert.

1. *Κύριος* und *δοῦλος*.

a) Das Alte Testament spricht von der Lade „des Herrn der ganzen Welt" (*κυρίου πάσης τῆς γῆς*) vgl. Jos. 3,13; Zach. 6,5. Dieser *κύριος* ist groß in Sion (Ps. 98|99|,2): er heißt, „der Herr unser Gott" (ebenda V. 5). Von der Herrschermacht dieses altt. *κύριος* gibt das Moseslied Ex. 15,6 ff. eine begeisterte Schilderung. Man vergleiche damit die Darstellung im Buche Job 38,2—42,6 und den Lobpreis aus dem Munde des Psalmisten (Ps. 23 [24]) oder des Siraziden (1,8—11). Alle Völker befinden sich in absoluter Abhängigkeit von ihm (Is. 40, 15. 17. 22. 23). Unter solchen Umständen kann es nicht wundernehmen, daß der Titel *δοῦλος θεοῦ* ein hoher Ehrentitel ist, um den sich das Volk in seiner Gesamtheit wie jeder einzelne eifrig bemühen muß.[1]) Ob aus der Erkenntnis, daß im

[1]) Vgl. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu.[2] Tübingen 1910, II 109.

Verhältnis zu Gott alle Menschen Sklaven sind, das außerordentlich milde Sklavenrecht der Juden geboren ist,[1]) braucht hier nicht entschieden zu werden. Uns ist es lediglich um die Erkenntnis zu tun, welche Stellung das A. T. zu der Möglichkeit des Sklaven, die Freiheit zu erlangen, einnimmt. Eccli. 10, 25 (28) heißt es: „Einem weisen Sklaven dienen auch Freie, und ein verständiger Mann murret nicht.“ [2]) 7,20 f (22 f) aber enthalten die Mahnung: „Behandle nicht schlecht einen Sklaven, der treu und redlich arbeitet, noch einen Tagelöhner, der sich dir aufopfert. Ein guter Sklave sei dir so lieb wie deine Seele. Beraube ihn nicht der Freiheit.“ Wir haben hier einen Anklang an die wohltätigen Bestimmungen des Gesetzes über die Freilassung von Sklaven. Und in diesem Punkte halten auch die vielgenannten Gesetze Hammurabis keinen Vergleich mit den alttestamentlichen aus. Gerade was die Freilassung von Sklaven anlangt, so erinnert D. H. Müller an den letzten (282) Paragraphen jener Gesetzessammlung: „Wenn ein Sklave zu seinem Herrn: ‚du bist nicht mein Herr‘ spricht, wird ihm sein Herr, sobald er ihn als seinen Sklaven überführt hat, das Ohr abschneiden.“ [3]) Diese Bestimmung stellt Müller mit der in Ex. 21,5f. vgl. Deut.

[1]) Siehe dazu meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 9-12; Löhr, Israels Kulturentwickelung. Straßburg 1911, 62—65.

[2]) Den hebr. Text siehe bei Strack, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs (Schriften des Institutum Iudaicum in Berlin Nr. 31) Leipzig 1903. Vgl. auch Prov. 17,2 und dazu Knabenbauer, Commentarius in Proverbia (Im Cursus scripturae sacrae) Parisiis 1910, 121.

[3]) D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur Mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Wien 1903, 173 vgl. 192 203f, 233.

15,16f. enthaltenen in Parallele und kommt zu folgendem Resultat: „Dort bei Hammurabi erinnert sich das Gesetz ganz zuletzt, daß der Sklave, der sonst als Sache behandelt wird, auch ein Mensch ist und läßt ihm, wenn er nicht Sklave sein will, die Ohren abschneiden: hier im Exodus wird dem Sklaven, der Sklave bleiben will, weil er seinen Herrn liebt, sein Wunsch gewährt, aber er wird öffentlich vor Gericht an dem Ohre markiert dafür, daß er Sklave bleiben will, wie die Alten es so schön deuten: das Ohr, das am Sinai die Donnerstimme gehört: ‚Ihr seid meine (Gottes) Knechte', soll jetzt, da er des Menschen Knecht bleiben will, gebohrt werden." [1]) Somit erhellt wie schon aus den Bestimmungen über die Sklavenfreilassungen im allgemeinen so aus der Ex. u. Deut. gegebenen Vorschrift, dem freiwillig in der Sklaverei Verharrenden das Ohr zu durchbohren, im besonderen bis zur Evidenz, daß im Sinne und Geiste des Alten Testaments die Freiheit als das erstrebenswerte Ziel aller jener lag, für die sein Gesetz Regel und Norm war. Vom Standpunkte des A. T. würde also die Frage, ob ein Sklave bei vorhandener Möglichkeit lieber von der Freiheit Gebrauch machen solle, mit einem glatten Ja zu beantworten sein. Wie widerwärtig übrigens noch den späteren Juden der Gedanke an irgend eine Sklaverei gewesen ist, lehrt Joh. 8,33. Obwohl Jesus die Idee von der sittlich-religiösen Freiheit vor seinen Zuhörern entwickelte,[2]) erfolgt die von großem Selbstbewußtsein und nationalem Stolz zeugende Antwort: „Same Abrahams sind wir, und niemandem haben wir jemals Sklavendienste

---

[1]) A. a. O. 204.

[2]) Vgl. J. Weiss, Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus. Göttingen 1902, 34 Anm. 1.

geleistet.“[1]) In diesem Zusammenhang sei auch erinnert an jenen Segensspruch des jüdischen Morgengebets: „Gelobet seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der mich nicht gemacht hat zu einem Heiden . . . . der mich nicht gemacht hat zu einem Sklaven . . . . . der mich nicht gemacht hat zu einem Weibe.“[2])

b) Jesus. Es ist klar, daß wir aus dem Munde des Erlösers keine direkten Auslassungen über unseren Gegenstand erwarten dürfen. Jesus fühlte sich in erster Linie den Kindern Israels gegenüber verpflichtet.[3]) In Israel aber hatte das Institut der Sklaverei nicht entfernt die Schrecken wie im Heidentum. Ein Sklavenproblem ward gar nicht empfunden. Eben darum keine direkte Behandlung in den Herrenworten.[4]) Es war somit nicht so sehr die Sorge, den Feinden aus der Pharisäerpartei Wasser auf die Mühlen zu politischer Verdächtigung zu leiten (Luk. 23,2), warum Jesus über die brutalen heidnischen Herren, deren Grausamkeit er kannte,[5]) nicht sein Wehe rief, sondern das Bewußtsein seiner Sendung an Israel. Aber trotzdem hat er

[1]) Zur Auslegung dieser Worte vgl. u. a. A. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes. II Freiburg 1845, 179, v. Haneberg, Das Evangelium nach Johannes, herausgegeben von Schegg. I München 1878, 474 und Luthardt, Das Evangelium nach Johannes (im Kurzgefaßten Kommentar von Strack und Zöckler. B. N. T. II) 106.

[2]) Die Frauen beten: „Der mich gemacht hat nach seinem Wohlgefallen.“ — Ich zitiere nach Siddur Sephat Emeth. Ausgabe B. Rödelheim 1910, 2.

[3]) Vgl. Mark. 7,24—31; Matth. 15,21—28. — Siehe dazu Meinertz, Jesus und die Heidenmission (Neutest. Abhandlungen I, 1 u. 2) Münster 1908, 126—132.

[4]) Aus demselben Grunde redet auch der Jakobusbrief nicht direkt von Sklaven.

[5]) Siehe meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 12—17.

die Wunde der Sklaverei behandelt, ohne sie zu berühren. Sein Beispiel war für die Jünger Schule und Unterricht. Ein solches Beispiel liegt vor in der Begebenheit des Fußwaschens Joh. 13,1—20. „Der Sinn der packenden Handlung ist klar und durchsichtig. Es ist eine Gleichnishandlung. ‚Wer ist größer, der zu Tische liegt, oder der bedient? Doch wohl der, der zu Tische liegt: Ich aber bin unter euch wie der, der Dienst tut,‘ sagt Jesus Luk. 22,27. ‚Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld zu geben für viele‘ (Mark. 10,45). Diese Worte handelt hier Jesus. Der ‚Lehrer‘ und ‚Herr‘ verrichtet an seinen Jüngern den niedrigsten Sklavendienst. Es ist die Versinnbildlichung des demütigen, sich opfernden, sich verleugnenden Dienens. Daß er die Seinen bis zur Vollendung ‚liebte‘ V. 1, konnte nicht packender gezeichnet werden. Ein ‚Beispiel‘ für die Jünger will Jesus geben: d. h. er proklamiert als Grundgesetz für die christliche Gemeinschaft die demütige, dienende, sich selbst verleugnende Liebe der Jünger untereinander.“[1]) Damit halte man das Wort Joh. 15,15 zusammen: „Nicht mehr nenne ich euch Sklaven; denn der Sklave weiß nicht, was sein Herr tut. Euch habe ich Freunde genannt, weil ich alles, was ich vom Vater gehört habe, euch kund getan habe.“ Ausdrücklich hat Jesus niemals seine Jünger Sklaven genannt, auch nicht Joh. 12,26; 13,13ff.; 15,20, wenn auch an diesen Stellen der Gedanke durchklingt, daß sie eigentlich seine Sklaven seien. Er ist immer gut und nachsichtig gegen sie gewesen

---

[1]) So Heitmüller, Das Johannesevangelium bei J. Weiss, Die Schriften des Neuen Testaments II Göttingen 1908, 820.

und hat sie stets als Freunde lieb und wert gehalten. Damit hat er den Aposteln eine Norm des Handelns, ein Vorbild gegeben, das nicht in Vergessenheit geraten konnte. Fragen wir nun nach der Wirkung dieses Beispiels, so fällt der Blick von selbst auf die Jerusalemer Urgemeinde. Von ihr sagt die Apg. 4,32: „Die Menge der Gläubiggewordenen aber war ein Herz und eine Seele, und kein einziger nannte etwas von seiner Habe sein eigen, sondern ihnen gehörte alles gemeinsam.“[1]) Die Auffassung, als liege an unserer Stelle die Idee der Gütergemeinschaft vor, ist glücklicherweise im Schwinden begriffen. Sie verträgt sich nicht mit dem Lobpreis des Barnabas 4,36 f., auch nicht mit dem Worte des Petrus an Ananias 5,4 und erst recht nicht mit der Wahl der Diakone 6,1 ff. Vielmehr hat hier Lütgert das Richtige gesehen: „Die Schilderung zeigt, wie in der ersten Gemeinde das Gebot Jesu erfüllt wird, daß sich niemand als den Besitzer, sondern jeder nur als Verwalter seines Besitzes zum Besten anderer ansehen soll. Denn nichts anderes als dieser Grundsatz Jesu ist mit den Worten gemeint, daß niemand von dem Seinigen gesagt habe, daß es sein Eigentum sei.“[2]) Dann aber dürfte Chrysostomus mit seiner Auffassung recht haben, in der Jerusalemer Urgemeinde habe es keine Sklaven gegeben, sondern man habe sie freigelassen.[3]) Und ebenso richtig ergibt sich aus der Betrachtung der Holtzmannsche Satz: „War irgend eine Art von Besitz dem Geist des Christentums zuwider, so

[1]) Vgl. auch Act. 2,42–47.

[2]) Die Liebe im N. T. a. a. O. 178 f.

[3]) In acta apostolorum hom. XI (Migne P. g. LX) 97: *οὐδὲ γὰς τότε τοῦτο* (scl. *ἀνδράποδα*) *ἦν, ἀλλ' ἐλευθέρους ἴσως ἐπέτρεπον γίνεσθαι.*

war es derjenige von Sklaven."[1]) Freilich wissen wir aus dem Beginn der vierziger Jahre, daß Maria, die Mutter des Markus, ein stattliches Haus nebst Dienerschaft in Jerusalem besaß. (Apg. 12, 12—18). Aber man vergleiche nur die Freude der Türhüterin Rhode bei der Ankunft des Petrus sowie ihr Fortlaufen von der Türe, ihre Mitteilung in der Versammlung und deren Aufnahme mit der Lage der Portiersklaven heidnischer Häuser, um den schon eingetretenen Ausgleich der Standesunterschiede zu erkennen. Rhode fühlt sich als Familienmitglied.[2]) Hiernach kann die Antwort der Urgemeinde auf die Frage, ob der christliche Sklave von der Möglichkeit der Freiheitserwerbung nicht lieber Gebrauch machen solle, kaum zweifelhaft sein.

c) Die Apostel. Joh. 13, 16 hatte der Herr gesagt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sklave ist nicht größer als sein Herr, noch auch der Bote größer als der, welcher ihn gesandt hat." Dieses Wort und die alttestamentliche Bezeichnung als *δοῦλος ϑεοῦ* haben ihren Niederschlag in den Selbstbenennungen der Apostel gefunden.[3]) Jakobus nennt sich *ϑεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* (1,1), ebenso bezeichnet sich Judas als *Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος*, und nicht viel anders tituliert sich Petrus 2, 1,1. Sind die Apostel Sklaven Christi, so ist Christus ihr *κύριος*. Über den *κύριος*-Titel hat Deissmann a. a. O. das Material geboten.

---

[1]) Die ersten Christen und die soziale Frage 12. — In dem mir vorliegenden Separatabzug fehlt Jahreszahl und Verlag. Eine Anmerkung besagt, daß wir es mit dem Inhalt eines am 12. Januar 1882 in Frankfurt a. M. gehaltenen Vortrags zu tun haben.

[2]) Vgl. von Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 106.

[3]) Vgl. auch Dölger, *ΙΧΘΥΣ*. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Rom 1910, 196.

Für uns ist die Feststellung von Wert, daß der $\varkappa\acute{v}\varrho\iota o\varsigma$-Titel Jesu einen stillen Protest gegen die Cäsarenbezeichnung mit $\varkappa\acute{v}\varrho\iota o\varsigma$ einschloß.[1]) Weinel hält die Apokalypse mit ihrer unverkennbaren Spitze gegen den Kaiserkult für das der Staatsgewalt feindlichste Buch.[2]) Sie spricht vom Herrn der Herren und Könige der Könige. (17, 14 vgl. 19, 16). Und der erste Petrusbrief charakterisiert das Verhältnis der Christen zu Gott, wie folgt: Christen sind Leute, welche durch die Wiedergeburt (1,3) Kinder Gottes (1,14, 17) und dadurch zugleich unter einander auch Brüder geworden sind (2,17; 5,9,12). Alle Christen bilden eine einzige große Bruderschaft (2,17; 5,9), eine Philadelphia (1,22) mit einer hehren Gottesfamilie, deren Vater und Oberhaupt im Himmel ist. (1,17)[3]) Die klassische Stelle steht 1 Petr. 2,9. Sie lautet: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein Eigentumsvolk, damit ihr die Kräfte dessen verkündiget, der euch berufen hat aus der Finsternis in sein wunderbares Licht.“ Wenn es nun nach apostolischer Anschauung für alle Menschen und insbesondere für die Christen keinen anderen $\varkappa\acute{v}\varrho\iota o\varsigma$ als den erhöhten Herrn gibt, ist dann wohl anzunehmen, die Apostel hätten einem Sklaven, dem die Möglichkeit offen stand, frei und in der Freiheit zugleich ein völlig unbeschränktes Eigentum des himmlischen Herrn zu werden, geraten lieber unfrei und damit ein willenloses Werkzeug der Willkür seines irdischen Herrn zu bleiben? Schon aus alttest. Anschauung ist diese Frage zu ver-

---

[1]) Ebenda 396.

[2]) Die Stellung des Urchristentums zum Staat. Tübingen 1908, 50 Anm. 65.

[3]) Vgl. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus. Mainz 1873, 209.

neinen.[1]) Und die Zustände der Jerusalemer Urgemeinde verneinen sie ebenfalls. Damit stehen die Mahnungen zur Unterwürfigkeit unter die Herren, welche 1 Petr. 2,18—21 an die Sklaven gerichtet werden, keineswegs im Widerspruch. Denn für solch allgemeine Regeln an die Gesamtheit der Sklaven kann natürlich nicht die Möglichkeit der Freilassung, die für einige wenige besteht, in Frage kommen, sondern der tatsächlich vorhandene Zustand der Unfreiheit. Alles das hat mit unserer Problemstellung gar nichts zu tun. Wir fragen nicht, wie sich der Sklave als solcher gegen seinen Herren verhalten söll, sondern ob er von der Möglichkeit frei zu werden, die Gesetz und Recht ihm bieten, nicht lieber Gebrauch machen soll.

Daß übrigens aus der Gemeinsamkeit der übernatürlichen Güter auch die Gemeinsamkeit der irdischen gefolgert wurde, lehren Did. 4,8 und Barn. 19,8.[2]) Auf beide Stellen hat Weinel aufmerksam gemacht.[3]) Sie stellen folgenden Grundsatz auf: „Du sollst dich nicht abkehren von dem Bedürftigen, sondern alles mit deinem Bruder teilen und nicht sagen, daß etwas dein Eigentum sei. Denn wenn euch das Unsterbliche gemein ist, wieviel mehr das Vergängliche.“ Dieser Grundsatz ist um so lichtvoller, als er einer Schrift angehört, die wie der sog. Barnabasbrief noch nahe an das apostolische Zeitalter heranreicht.

---

[1]) Siehe Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche.[3] Leipzig 1908, 131. „Nun, Jesus und seine Apostel sind Juden gewesen, und kein Stück aus dem Erbe der Väter haben sie preisgegeben, welches wert und geeignet war, Gemeingut der Menschheit zu werden.“

[2]) Siehe Funk, die Apostolischen Väter (Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften II, 1). Tübingen und Leipzig 1901, 3 und 30.

[3]) A. a. O. 28 vgl. 56 Anm. 93.

Funk datiert sie in die Jahre 70—137.[1]) Von diesem Grundsatz aus kann natürlich unsere Frage am wenigsten negiert werden.

d) Die griechisch-römische Welt. Da, wie Deissmann a. a. O. nachgewiesen hat, die von Paulus beliebten Wendungen vom Sklaven Christi, des Gesetzes (Gal. 4, 1—7), der Götter (Gal. 4,8 f.), der Sünde (Röm. 6, 17, 20; Tit. 3,3), von der Sklaverei der Gerechtigkeit (Röm. 6,18), Gottes (Röm. 6,22), vom Loskauf (1 Kor. 7,23) von der Berufung (Gal. 5,13) und Befreiung (Gal. 5,1) zur Freiheit aus der Umwelt des Neuen Testaments ihr volles Licht erhalten, so ist es überflüssig, hier nach einer Antwort zu suchen, ob man vom antiken Standpunkt aus dem Sklaven, der die Möglichkeit der Freiheitserwerbung besaß, zu ihrer Benutzung zu- oder abgeraten habe. Sie ist unter allen Umständen selbstverständlich.[2]) Nur auf das Wort Menanders „ich bin ein Mensch, darum geht alles, was einen anderen Menschen trifft, auch mich an" soll im Vorübergehen hingewiesen werden.[3]) Trotzdem es nicht aus der stoischen Ethik stammt, gibt es doch ihren Grundgedanken in wahrhaft klassischer Form wieder.[4]) Es hat später große Bedeutung erlangt, nicht minder als die Auffassung des Panaitios wonach es unsittlich war, „dem sozial oder geistig niedriger Stehenden die eigene Überlegenheit fühlbar zu machen, unsittlich schon ein nachlässig erwiderter Gruß, Zerstreutheit im Gespräch oder

[1]) A. a. O. XV—XVIII.

[2]) Siehe meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 66.

[3]) Bei Reitzenstein, Werden und Wesen der Humanität im Altertum. Straßburg 1907, 13.

[4]) Reitzenstein a. a. O. 13. — Über stoische Gedanken, ihren Einfluß und Wert in Bezug auf die Sklavenfrage siehe meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 28—32.

Rechthaberei, unsittlich ein teilnahmsloses Wort zwischen Freunden und Gatten."[1]) Es ist kein Wunder, wenn unter dem Einfluß solcher Ideen die Sklavenfreilassungen eine so schwindelnde Höhe erreichten, daß gesetzliche Beschränkungen eintreten mußten.[2])

e) Paulus. Es bedarf keiner Erwähnung, daß der Weltapostel, sofern er nicht Christ war, Jude geblieben ist.[3]) Damit ist von selbst gegeben, daß auch er die alttestamentliche Anschauung von *κύριος* und *δοῦλος* übernommen hat. Der *κύριος* ist jetzt Jesus, der erhöhte Herr. Phil. 2,5—11 enthalten die Ausführung dieses Gedankens. Das Beispiel Jesu ladet ein zur Selbsterniedrigung und Aufgabe aller egoistischen Gesinnung. Er nahm, obwohl in göttlicher Freiheit und Ungebundenheit, Sklavengestalt an, vertauschte damit den Zustand himmlischer Freiheit mit dem irdischer Unfreiheit. Und in diesem zeigte er, daß Gehorsam Merkmal des Sklaven ist. Sein Kreuzestod war Sklavenlos. Wegen dieses entsagungsvollen Lebens hat ihm nun Gott einen Namen gegeben, der über jeden Namen ist. Das ist der *κύριος*-Titel. Denn welch größere Erhebung ist denkbar, als daß der niedrige Sklave zum Herrn über alles erhoben wird? Nun ist zu beachten, daß der Apostel die ganze Ausführung unter den leitenden Gesichtspunkt des *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* stellt. „Und da werden wir der Vermutung nicht ausweichen können, daß die Christen des Ostens, wenn sie

---

[1]) Reitzenstein a. a. O. 14.

[2]) Siehe oben. S. 44.

[3]) Vgl. Harnack, Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (1 Kor. 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung (Sitzungsberichte der Kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1911 Nr. VII.) 163 — Vgl. Grafe, Das Urchristentum und das Alte Testament. Tübingen 1907, 13.

den Apostel im Sinne von Phil. 2, 9. 11 und 1 Kor. 8,5. 6 predigen hörten, in dem feierlichen Bekenntnis, daß Jesus Christus der Herr sei, einen stillen Protest gegen andere ‚Herren‘, ja gegen ‚den Herrn‘, wie man den römischen Cäsar zu nennen anfing, gefunden haben. Und Paulus selbst wird diesen stillen Protest empfunden und beabsichtigt haben, so gut wie die Judasepistel 4, die Jesum Christum ‚unsern alleinigen Gebieter und Herrn‘ nennt.“[1]) Und noch etwas ist zu betonen. Von der hohen Würde Christi wird der Ausdruck *χαρίζεσθαι* gebraucht. Mit Recht bemerkt Haupt: „Nicht Christus selbst hat sich seine jetzige hohe Würdestellung gegeben, sondern es handelt sich um eine Tat, näher, um ein freies Geschenk Gottes. Daraus sollen die Leser lernen, daß sie Ansehen und Ehre oder übergeordnete Stellung nicht sich selbst gewinnen wollen, sondern daß solches alles nur ein freies Geschenk Gottes ist, und zwar nur demjenigen zuteil wird, der wie Christus im höchsten Maße davon absieht, dergleichen in Anspruch zu nehmen, ja sogar sich selbst erniedrigt und seinen höchsten Besitz daran gibt.“[2]) Lag im Protest gegen den *κύριος*-Titel anderer die Anerkennung, nur Gott sei der *κύριος* und alle Menschen seien seine *δοῦλοι*, mithin sei eigentlich kein Mensch der *κύριος* des anderen,[3]) so konnten die christlichen Herren von Sklaven aus der Nutzanwendung des zweiten Teiles ersehen, daß nach dem Vorbild Jesu Verzichtleistung ein Ruhm war (vgl. Eph. 4,28). Weitere Gedankengänge auszuführen, ist zwecklos.[4]) Nur darauf sei

[1]) Deissmann, Licht vom Osten 267.

[2]) Die Gefangenschaftsbriefe (im Meyer'schen Kommentar)[7] Göttingen 1897, 96.

[3]) Vgl. Kol. 4,1: Eph. 6,9. Siehe dazu von Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 134 f.

[4]) Beachtung verdienen Eph. 1,14: Phil. 3,20; Kol. 3,9—15; Röm 8, 14, 15, 19, 23. — Auch hier sei wiederum

noch hingewiesen, daß Paulus niemals die δουλεία als solche für einen Ruhm hält. Im Gegenteil, sie wird immer nur als unwürdiger Zustand erwähnt. „und wie Paulus die δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 17, 20 oder δ. ἀνθρώπων bejammert, so bezeichnet er den heidnischen Götzendienst als ein δουλεύειν τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς Gal. 4,8 und die Haltung der Nichterlösten als ein δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ; von der Gesetzesknechtschaft steht δουλεύειν sogar absolute Gal. 4,25."[1]) Er selbst tut sich auf seine Freiheit etwas zu Gute: 1. Kor. 9,1 vgl. Act. 16,37; 22,25; 23,27. Und wenn er dann betont: „Obwohl ich frei bin von allen, habe ich mich zum Sklaven für alle gemacht" (1. Kor. 9,19), so hat er damit nicht nur das demütige Beispiel des Herrn in die Tat umgesetzt, sondern zugleich auch gelehrt, daß dienende Liebe und Sklavenlos nicht miteinander identisch seien.

Ergebnis. Paulus war Jude. Und als solcher kannte er die soziale Fürsorge des Gesetzes für die Armen und Kleinen, für die Sklaven. Die Tendenz dieses Gesetzes ging aber nicht dahin, das Recht auf die Sklaven zu schützen, sondern das Recht der Sklaven auf ihre Menschenwürde zu betonen, sie ging nicht dahin, das Tor der Freiheit mit dicken, schweren Riegeln zu verschließen, sondern die Flügel dieses Tores weit aufzutun, sie ging endlich nicht dahin, den Wunsch nach Freiheit als eine Sünde der Begierlichkeit nach des Nächsten Gut zu brandmarken, sondern umgekehrt, den Wunsch in der Sklaverei zu verbleiben als Verstoß gegen Gottes oberstes Eigen-

ausdrücklich bemerkt, daß es nicht darauf ankommt zu erfahren, wie Paulus die Sklaven zum Ausharren und zu eifriger Pflichterfüllung angehalten habe, sondern wie in seine sonstigen Anschauungen die in Frage stehende Korintherbriefstelle hineinpaßt.

[1]) Siehe Jülicher, Gleichnisreden II 109.

tumsrecht[1]) durch eine Markierung am Ohr zu kennzeichnen. Aus dem Beispiel Jesu, welches in der Jerusalemer Urgemeinde fortlebte, ersah Paulus, daß keine Scheidewand zwischen Herren und Sklaven bestand. Nach apostolischer Anschauung gab es nur einen *κύριος*: Jesus und im Verhältnis zu ihm nur Sklaven. Warf Paulus aber einen Blick in die griechisch-römische Welt, so blieben ihm weder das Sklavenlos mit seinem Jammer und Elend, noch die Freilassungen noch die Bemühungen der Stoa verborgen. Hielt er Einkehr in sich selbst, befragte er seine eigene Erfahrung, so zeigte ihm diese den einen *κύριος*, und ließ ihn im Stillen protestieren gegen alle Arten anderer *κύριοι*. Sie lehrte ihn das hohe Gut persönlicher Freiheit hochschätzen, das ihm in schweren Stunden von so großem Wert gewesen war. Aus alledem folgt, daß Paulus mit sich selbst hätte in Konflikt geraten müssen, hätte er den Sklaven zu Korinth den Rat gegeben, von einer durch Gesetz und Recht sanktionierten Möglichkeit, die Freiheit zu erwerben, keinen Gebrauch zu machen.

2. Die Liebe, ihre Betätigung und ihr Wert.

a) Man könnte versucht sein, die Zusammenstellung des Gebotes der Gottesliebe Deut. 6, 4, 5 und jenes der Nächstenliebe Lev. 19, 18 in den Evangelien als eine Tat Jesu zu feiern. Allein wäre sie wirklich die ausschließliche Tat

[1]) Das wenigstens scheint Lev. 25,55 anzudeuten, wo die Sklavenbefreiung mit den Worten motiviert wird: „Denn meine Sklaven sind die Söhne Israels, welche ich herausgeführt habe aus dem Lande Ägypten, ich Jahve, ihr Gott",

und das ausschließliche Verdienst Jesu gewesen, dann würde wohl der Schriftgelehrte bei Mark. 12,32f. kaum in solch enthusiastischer Weise seine Zustimmung zu der Definition erteilt haben, welche der Herr von dem „ersten“ und „zweiten“ Gebote gibt. Und noch viel weniger würde wohl die Antwort des anderen Schriftgelehrten bei Luk. 10,27, in der beide Gebote nebeneinander gestellt werden, Bürgerrecht in der urchristlichen Gemeinde erlangt haben.[1]) Man kann also nicht sagen, „daß diese Zusammenstellung das Originelle am Liebesgebot Jesu sei. Das wäre nur dann richtig, wenn die Synagoge das Liebesgebot nicht hätte“.[2])

Indes ergaben sich aus dem Nebeneinander von Gottesliebe und Nächstenliebe für den Gesetzesjuden mancherlei Schwierigkeiten. Auch die Liebesübung trat unter den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit.[3]) Indem man nun versuchte, eine Grenze des Gebotenen und also Erforderlichen zu finden, geriet man in ein unruhiges Schwanken zwischen Liebe und Egoismus. Zwar darf man nicht übersehen, daß der jüdischen Ethik als das Wesentlichste und als die Quintessenz alles Guthandelns die Mildtätigkeit im weitesten Sinne, speziell das Almosengeben galt.[4]) zwar dürfen die Klänge hochgespannter Begeisterung, wie sie 2. Hen. 66,6 ertönen läßt:

„Wandelt meine Kinder
In Langmut, in Sanftmut, in Kränkung, in Leid,
In Treue, in Gerechtigkeit, in Schwachheit, in Schande,

---

[1]) Vgl. Lütgert, a. a. O. 24 114.

[2]) Ebenda 114.

[3]) Siehe dazu Lütgert, a. a. O. 24ff.

[4]) Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.[2] Berlin 1906, 161 f.

In Schlägen, in Anfechtungen, in Blöße,
in Beraubung

und liebt einander, bis daß ihr hinausgeht aus dem Äon der Schmerzen, um Erben des endlosen Äons zu werden." [1]) nicht überhört werden, das Gesamtbild der Liebesbetätigung im Judentum ist trotzdem ein durchaus schablonenhaftes.[2]) Wir werden auch den Eindruck nicht los, daß sich widerspruchsvolle Züge geltend machen.

Der Universalität des Liebesgebotes erwuchsen Schwierigkeiten zumal dann, als Volk und Gemeinde nicht mehr zusammenfiel, als die Scheidung von Volk und Heiden einerseits, von den Frommen und dem Volk anderseits immer größer wurde und sich damit die Frage nach dem Nächsten immer mehr zuspitzte. Als die höchste Liebesbetätigung galt das Studium des Gesetzes. Und aus dem Gesetzesstudium resultierte der Stolz des Kundigen und seine Unnahbarkeit gegen den Unkundigen. Lütgert stellt die beiden Axiome auf: „Je strenger der Rabbine ist, desto liebloser ist er. Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Gnade." [3]) Indes haben doch auch andere Gedanken über die Liebe leisen Eingang gefunden. Bereits die Begründung des Liebesgebots bei Jesus Sirach 13,15 (19): „Jedes Lebewesen liebt seinesgleichen und jeder Mensch seinen Nächsten" verrät den Versuch vernunftgemäßer Argumentation. Bei Philo aber wird das Liebesgebot zum Humanitätsideal. Damit geht eine Verflüchtigung des Inhalts des Gebotes

---

[1]) Bei Bousset, a. a. O. 488.

[2]) Bousset, a. a. O. 489 schreibt: „Aber solche Klänge hochgespannter Begeisterung sind eben doch selten, so daß man z. B. versucht ist zu fragen, ob nicht christliche Redaktion den nicht sicher stehenden Text von 2. Hen. 66,6 beeinflußt hat."

[3]) A. a. O. 32.

Hand in Hand. Je extensiver diese Liebe, desto weniger intensiv. Von selbst bildet sich auf diese Weise ein anderes Ideal heraus: Die Freundschaftsliebe. So hat auch Philo die Schwierigkeiten, welche die Synagoge empfand, nicht zu lösen vermocht, wohl aber neue geschaffen.[1])

b) Wie verhält sich nun Jesus zum Liebesgebot? „Im Christusbild der Synoptiker ist der am deutlichsten hervortretende Zug die Liebe Jesu. Er hat die Liebe nicht nur geboten, sondern zuerst selbst geübt. Sie ist nicht nur sein Gedanke, sondern sein Wille, und nicht nur sein Wille, sondern vor allen Dingen seine Tat."[2]) Die Nachweise für diesen Satz sind von Lütgert, a. a. O. 53—136, in reichstem Maße erbracht. Man vergleiche dazu die Kapitel in Schells Christus:[3]) „Das Christusbild des Lukasevangeliums. Das Gottesreich der helfenden Liebe" 84—94 und: „Kultur, Arbeit und Besitz im Evangelium" 95—120. Uns interessiert blos Eines: Hat sich Jesus nur der religiösen Not des Volkes erbarmt oder auch der leiblichen? Schon der Mahnruf Luk. 6,36: „Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist", läßt auch den zweiten Teil der Frage bejahen. Dazu kommen die warmen Empfehlungen der Werke leiblicher Barmherzigkeit Matth. 25, 34—46 mit der nachdrücklich, sowohl positiv wie negativ gegebenen Beteuerung: „Wahrlich, was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Matth. 25, 40 und 45). Hier tritt uns auch sofort der Ewigkeitswert der Liebesübung entgegen. Weiterhin ist an die zahlreichen Heilungen zu denken,

---

[1]) Vgl. Lütgert, a. a. O. 33—52.

[2]) Ebenda 53.

[3]) Schell, Christus, das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung.[11]—[13] Mainz 1906.

womit vertrauensvoll geäußerte Bitten belohnt wurden. Es ist also gar nicht zu bezweifeln, daß Jesus auch für die Leibesnot des Volkes ein fühlendes Herz hatte, ja noch mehr, daß er im Wohltatenspenden keinen Unterschied zwischen hoch und niedrig, arm und reich machte. Man denke nur an die Heilung des Sklaven des heidnischen Hauptmanns (Matth. 8,5 ff., Luk. 7,2 ff.), an die des Malchus (Luk. 22,51 vgl. Mark. 14,47; Joh. 18,10).[1]) Man denke weiter an die Erzählung von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus (Luk. 16, 20—31). Sie „lehrt das Trügerische und Gefährliche des irdischen Reichtums sowie die Ausgleichung aller Unterschiede, die Hebung allen irdischen Elends. Niemand ist zum Elend geschaffen."[2]) Hier sehen wir bereits, wie die Auffassung Jesu von der Liebe in Theorie und Praxis die synagogale Liebesübung übertrifft. Zunächst extensiv. Es scheidet alles aus, was nach einem Minimum oder Maximum der Liebesbetätigung aussehen könnte. Die in der synogogalen Liebestätigkeit enthaltene Frage: Wann ist es genug? wird mit einem kräftigen: Niemals! beantwortet. Jesu Forderung lautet: „lieben wie Gott, Matth. 5,48, vergeben wie Gott, d. h. unbegrenzt, 18,21 ff., barmherzig sein wie Gott, Luk. 6,36"[3]) Diese extensive Liebesübung erfährt wohl nicht ohne Grund gerade in dem Gespräche mit dem Schriftgelehrten über die Frage: Wer ist denn mein Nächster? (Luk. 10,29 ff.) eine weitere Beleuchtung durch das Verhalten des barmherzigen Samaritans. „Der Nächste ist deutlich als Nichtisraelit charakterisiert, und das unvergleichliche *πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως* (V. 37), welches so wunderbar fein die Anwendung aus

---

[1]) Siehe dazu meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 48.

[2]) Schell, a. a. O. 92.

[3]) Lütgert, a. a. O. 119.

der Erzählung bietet, zeigt, daß Jesus die tätige Nächstenliebe im universalen Sinn aus seiner Lehre ableitet."[1])

So extensiv nun auch die Liebesübung Jesu war, so war sie doch nicht weniger intensiv. Auch in diesem Punkte ging Jesus über die Synagoge hinaus. Jesus liebte bis zum Äußersten (Joh. 13,1). Weiter kann die Liebe nimmer gehen als bis zur Hingabe des eigenen Lebens für die Freunde (Joh. 15,13) bezw. „für die Vielen" (Mark. 10,45).[2]) Darum war es ein neues Gebot der Liebe, welches Jesus einschärfte (Joh. 13,34).[3]) Und diese Einschärfung war um so tiefer und nachhaltiger, als er eben erst das Liebesgesetz in dem niedrigen Sklavendienst des Fußwaschens verkörpert hatte. In dieser konkreten Ausführung hatte das Liebesgesetz Fleisch und Blut, mit einem Worte, Leben bekommen. Bei dieser Eigenart der Liebe Jesu dürfen wir getrost das zusammenfassende Urteil Feines acceptieren: „Die Liebe ist die große Grundmacht, die Jesus auch in diese Welt hineinstellt, die Angel, um welche alles Tun des Menschen schwingen soll. Damit hat er die Ethik auf die höchste Höhe gehoben, eine Wahrheit ausgesprochen, von der kein Mensch mehr loskommt, wenn sie ihm einmal in das Herz hineingeleuchtet hat. Er hat erwartet, daß die opferbereite, helfende, dienende, demütig sich unterordnende Liebe in der Gemeinde der Seinigen herrschen werde. Er hat auch verlangt, daß die außerchristliche Menschheit, in der Recht, Macht,

---

[1]) Meinertz, Jesus und die Heidenmission a. a. O. 93.

[2]) Ein Widerspruch zwischen Joh. und den Synoptikern liegt nicht vor. Bei Joh. redet Jesus von den Freunden, weil über der ganzen Szene die intime Stimmung der Abschiedsstunde lagert. In dieser bleibt das Auge auf dem Jüngerkreise hängen.

[3]) Siehe dazu Lütgert a. a. O. 137—167.

Gewalttat herrschen, durch diese hingebende Liebe überwunden werden soll — von eschatologischer Stimmung kann also in diesem Gedankenkreis nicht mehr die Rede sein —, aber gewiß hat Jesus damit nicht ein Prinzip aufstellen wollen, welches auf dieser Erde und in den gegenwärtigen Menschheitsordnungen die Herrschaft gewinnen werde. Dann wäre er ein Schwärmer gewesen, der schlimmste Utopist, der mit freundlichem, aber blödem Auge in die Welt geschaut hätte, und er hat sonst doch so klar über Personen und Dinge geurteilt. In seiner Predigt von der Liebe in Tat und Wort hat er die Grundkraft des Reiches Gottes auch in dieser Welt heimisch gemacht, ein Ferment, welches nun nicht mehr ausgemerzt werden kann, sondern fortwirkt in stärkerer oder in abgeschwächterer Weise, auch in den nicht auf der Liebesgemeinschaft beruhenden Ordnungen dieser Welt. Nicht innerweltlich ist die Ethik, die Jesus uns gebracht hat, sondern überweltlich bestimmt." [1])

c) Während wir für das Leben in der Urgemeinde auf bereits Gesagtes verweisen,[2]) seien die einschlägigen Aussprüche der Apostel über die Liebe, ihre Betätigung und ihren Wert ganz kurz mitgeteilt. In der Abschiedsstunde im Abendmahlssaale hatte Jesus seinen Getreuen das Vermächtnis der Bruderliebe mit den Worten hinterlassen: „Ein neues Gebot gebe ich euch: ihr sollt einander lieben, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt" (Joh. 13,34f., vgl. 15,12—17). Nicht mit Unrecht ist bemerkt, daß

---

[1]) A. a. O. 173. Der Sperrdruck obiger Worte geht auf mich zurück.

[2]) Eine Statistik über das Wort „Liebe" siehe bei Lütgert a. a. O. 168f.

der ganze erste Johannesbrief gleichsam einen Kommentar zu diesem Worte des Herrn bildet.[1]) Gottes- und Nächstenliebe sind nach der Auffassung dieses Briefes eine solche Einheit, daß die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann.[2]) „Wer seinen Bruder nicht liebt, den er vor Augen hat, der kann Gott nicht lieben, den er nicht gesehen hat. Und dieses Gebot haben wir von ihm, daß der, welcher Gott liebt, auch seinen Bruder liebt.“ (1. Joh. 4,20f.; vgl. 2,7,9—11; 3,11—18; 4,7—16, 19—21). Wegen der innigen Einheit zwischen Gottes- und Nächstenliebe sind beide von demselben ewigen Werte. „Wer da behauptet im Lichte zu sein und seinen Bruder haßt, der ist noch jetzt in der Finsternis. Wer seinen Bruder liebt, der bleibt (μένει) im Lichte.“ (1. Joh. 2,9f.). Es ist klar, daß bei solchen Anschauungen von der Liebe alle Verstöße gegen sie nicht ungeahndet bleiben können. Eine flüchtige weitere Betrachtung jenes Sendschreibens macht das unwiderleglich. Nach 2,15—17; 3,17; 4,5 sind aus den Gemeinden (2,19) Leute hervorgegangen, welche nicht das urchristliche Ideal der Gottes- und Nächstenliebe, sondern jenes der Weltliebe suchten. Allem Anschein nach waren sie gut situiert und hatten das Streben, mit ihrem Besitz zu prunken. Ihren heidnischen Mitbürgern war der Gekreuzigte eine Torheit. Daher spotten auch sie über den Messias, der im Blut gekommen ist (2,22 vgl. 5,6), wie sie ferner an seine Gottheit nicht glauben (2,23; 4,15; 5,5). Indem sie so Christus seiner göttlichen Macht und messianischen Herrlichkeit entkleiden, haben sie zugleich seine Gebote der verpflichtenden Kraft

[1]) Vgl. Bisping, Erklärung des Evangeliums nach Johannes. Münster 1865, 332.

[2]) Vgl. v. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 155. Harnack, Das hohe Lied der Liebe a. a. O. 160.

beraubt.[1]) Glaube und Liebe hängen also innig zusammen. Daß aber zu den Geboten, die von solch weltseligen Leuten außer Kurs gesetzt wurden, das Gebot der Bruderliebe an erster Stelle gehört, ist unmittelbar evident; denn das Gebot der Bruderliebe ist universell und erträgt keine Beschränkung (2,9). Es umschließt den Großen wie den Kleinen, den Herrn wie den Sklaven. Durch die Liebe Gottes, das Opfer seines Sohnes, heißen wir Kinder Gottes und sind es in Wahrheit (3,1). So mochten sie sich zunächst bei den Agapen von den Armen und erst recht von den Ärmsten der Armen, den Sklaven, abgesondert haben.[2]) Ihre Hartherzigkeit ließ sie das Mitleid vergessen gegenüber dem darbenden Bruder und ihre Hand geschlossen halten vor dem bittenden Elend. Odi profanum vulgus et arceo! So war es in der Gemeinde zu einer schweren Krisis gekommen. Mochte sie sich auch in ihrer überwiegenden Mehrheit zum christlichen Ideal bekannt haben, schwache Brüder hatte es doch gegeben (2,1a—6). Da tritt Johannes auf den Plan und schärft das alte und doch neue Liebesgebot abermals ein (2,7—9; vgl. 2. Joh. 5; 3. Joh. 5).

Mit dieser seiner Auffassung von der Liebe, ihrer Betätigung und ihrem Wert steht „der Alte" nicht etwa allein unter den Aposteln. Jakobus erweist sich gerade dadurch als der „Bruder" des Herrn, daß er dessen Vermächtnis, die Bruderliebe, gegen die Armen und Geringen praktisch betätigt wissen will (Jak. 2,1—13; 2,15f., 4,13—5,6).[3]) Die

[1]) Näheres bei Wurm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief (Biblische Studien VIII, 1 Freiburg 1903), dessen Auffassung ich jedoch in vielen Fällen nicht teile.

[2]) Siehe dazu Belser, Die Briefe des heiligen Johannes, Freiburg 1906, 41. Vgl. Jud. 12 und dazu Knopf, Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905, 318—322.

[3]) Siehe dazu Belser, Die Epistel des hl. Jakobus, Freiburg 1909, 92—118 120f. 174—184.

Nächstenliebe ist ihm „das königliche Gesetz“ (2,8), weil vom erhöhten *κύριος* herrührend.[1]) Nur wer dieses befolgt, handelt recht und hat ein unbarmherziges Gericht nicht zu fürchten.

Ähnlich ist der erste Petrusbrief auf den Ton der Bruderliebe gestimmt. „Von Herzen liebet einander beharrlich!“ (1. Petr. 1,22). Christen sind ja Kinder Gottes (1,14,17) und eben deswegen untereinander auch Brüder (2,17; 5,9,12) und als solche zu gegenseitiger Bruderliebe verpflichtet (1,22; 2,17). Man kann somit getrost behaupten, daß das Herrenvermächtnis der Bruderliebe von den Christen des ersten Jahrhunderts in hohen Ehren gehalten ist. Gerade die so allgemeine Fassung „den Bruder lieben“ bildet den stärksten Gegensatz gegen alle Kasuistik. Universell wie das Liebesgebot ist seine Betätigung und darum ewig sein Wert.

d) Es ist gar nicht zu bezweifeln, daß auch in der griechisch-römischen Welt Töne einer allgemeinen Menschenliebe vernommen wurden, welche an das Liebesgebot des Evangeliums, wenn auch nur wie aus weiter Ferne, anklingen. Erinnert sei an die Stoa, an Epiktet und Seneka.[2]) In der Erinnerung an den letztgenannten Philosophen hat sich heute ein förmlicher Kult ausgebildet. Was man dem Christentum abspricht, spricht man in demselben Atemzuge Seneka zu. Nur so versteht man die Auslassung Birts: „Wenn Paulus in dem genannten Kapitel (scl. Röm. 13), nachdem er Senekas Regierung als weltliche Autorität anerkannt hat, hinzufügt: ‚du sollst deinen Nächsten lieben *(ἀγαπᾶν)* wie dich selbst‘, so war das eben

[1]) Vgl. Deissmann, Licht vom Osten 275 Anm. 1.

[2]) Siehe meine Schrift, Sklavenlos und alte Kirche 28—32, Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (in Lietzmann's Handbuch zum N. T.). Tübingen 1907, 17.

der Gedanke, den Seneka damals in die Welt warf, und den Paulus billigte. Die christliche Kirche konnte in der Tat nichts tun, als diese Lehre sich anzueignen, und es läßt sich schwerlich sagen, daß sie sie wesentlich weiter gefördert hat. Ich erwähne das Sklaventum. Noch Thomas von Aquino, der Fürst der katholischen Dogmatik im 13. Jahrhundert, hält an der Sklaverei als einer staatlichen Einrichtung fest und ist betreffs der menschlichen Behandlung der Unfreien nicht über das hinausgekommen, was Seneka lehrt." [1]) Das heißt denn doch nach den vorausgegangenen Darlegungen Paulus herausreißen aus dem angestammten Boden, in welchem er seine Wurzeln hatte, und ihn hineinversetzen in eine andere Welt.[2]) Außerdem sei die Erinnerung gestattet, daß Seneka als echter Stoiker trotz aller Schönrederei im Selbstmord das letzte Mittel, die Freiheit zu erlangen, erblickt und dieses empfohlen hat.[3]) Schon hieraus ist ersichtlich, wie weit er aus dem Rahmen des Evangeliums hinausfällt. Aber auch abgesehen davon, nicht erst Seneka hat das Wort von der Nächstenliebe geprägt, es ist so alt wie die jüdische Religion. Und war auch die Prägung im Laufe der Zeit undeutlich geworden, Jesus hat dem Worte seinen neuen Inhalt gegeben, und seine Jünger haben ihn bewahrt. Und das bleibt für alle Zeiten der unvergängliche Ruhm der Religion, die Jesus gelehrt hat, daß nur bei ihr die Liebe ihr Wesen ausmacht, jene Liebe, die als Gottes- und Nächstenliebe eine unzerstörbare Einheit darstellt.

---

[1]) Birt, Seneca (Preußische Jahrbücher CXLIV [1911] 282—307) 301.

[2]) Vgl. Deissmann, Der Jude Paulus (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, herausgegeb. von Hinneberg V [1911] 321—336).

[3]) Vgl. Allard, Les esclaves chrétiens 171.

c) Paulus. Die entscheidende Stelle für die Auffassung des Apostels von der Liebe steht 1. Kor. 13. Es ist der bekannte Hochgesang, der Wesen und Wert der Liebe feiert. Daß er der Nächstenliebe gilt wie der Gottesliebe, ist bei der Einheit beider selbstverständlich. Erst in jüngster Zeit hat Harnack diesem Hymnus eine feinsinnige Studie geweiht,[1]) und es mag daher genügen, aus ihr das Wichtigste herauszuheben. In dieser Zeitlichkeit, in der wir nur stückweise und unsichere Erkenntnisse haben, besitzen wir doch etwas von ewig bleibendem Wert: die Liebe. Hier sehen wir bereits die Berührung oder vielmehr das Zusammentreffen mit Jesus, Johannes und Jakobus. Das ganze Gesetz wird eben im Liebesgebot ohne alle Kasuistik zusammengefaßt.[2]) Wir sehen aber noch etwas mehr. Liebe und Erkenntnis werden von Paulus zusammengestellt. Sie haben nichts miteinander zu tun, und doch ist ihnen eines gemeinsam, der ewige Wert. „Die Richtung, die der Apostel hiermit und sodann in der Zusammenstellung von Glaube und Hoffnung mit der Liebe nimmt, beweist aber weiter, daß sein Begriff der Liebe von dem Stoischen spezifisch verschieden ist. Dieser ruht auf rationalen Erwägungen über die Gleichheit der Menschen und erscheint als die vernunftgemäße Funktion der vernünftigen Erkenntnis von des Menschen Ausstattung und Zweck. Auch dem Apostel sind solche Erwägungen nicht fremd, aber sein Begriff der Liebe ist nicht von hier entsprungen. Für Paulus ist Liebe auch als Nächstenliebe von der Gottesliebe untrennbar; von ihr, mit ihr empfängt sie, obgleich sie ganz caritas ist, Sein und Art; aber auch das Umge-

---

[1]) Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe a. a. O.

[2]) Vgl. Lütgert, a. a. O. 170.

kehrte gilt: in und mit der Nächstenliebe ist die Gottesliebe, ist die Religion selbst gegeben. Das beweist der Schlußvers; Paulus hätte, durchweg in dem Hymnus von der Nächstenliebe redend, nicht am Schluß mit Glaube und Hoffnung kommen können, wenn ihm die Nächstenliebe nicht mit der Gottesliebe untrennbar verbunden, ja eine unlösbare Einheit gewesen wäre. Diese Anschauung, im Alten Testament vorbereitet, geht auf Jesus selbst zurück. Somit ist die stoische Menschenliebe und die Liebe, die Paulus meint, etwas sehr Verschiedenes; aber es ist auch hier wiederum so wie in Bezug auf die Schätzung der vollkommenen Erkenntnis — es gab in jenem Zeitalter in Bezug auf den Begriff der Liebe zwei konvergierende Linien, die humanitär-stoische und die theistisch-jüdische. Während ihrer Entwicklung fand bereits ein gewisser Austausch statt — auch im Hellenismus tritt ein starkes religiöses Element in das humanitäre ein — erinnert sei an Epiktet —; Paulus aber bewegt sich in dem Hymnus ausschließlich auf der letztgenannten Linie; erst später sind sie zusammengeflossen." [1])

Ergebnis: Wie in der Predigt Jesu über die Liebe von eschatologischer Stimmung keine Rede sein kann, so ist diese Stimmung auch bei Paulus ausgeschlossen. Beide und mit ihnen Johannes und Jakobus messen der Liebe bei aller Vergänglichkeit des Irdischen einen bleibenden, einen Ewigkeitswert bei. Daraus folgt, daß auch für die Liebesbetätigung kein eschatologisches Moment mitsprechen kann, um so weniger, als das Liebesgebot gar keine Kasuistik kennt. Dann aber ist es nicht nur unrichtig, in die Worte des Paulus an die Korinther Sklaven die Parusieerwartung ein-

[1]) So Harnack, a. a. O. 160.

zutragen, sondern auch dem Geiste und der Tendenz des Liebesgebotes widersprechend, eine Schranke für den Gebrauch der Freiheit in jenem Rat entstehen zu lassen. Denn wäre auch der Rat nur an die Sklaven gerichtet gewesen, so ist doch anzunehmen, daß er auch auf Seiten der Herren in ihrem Sinne fruktifiziert wäre, daß somit das christliche Liebeswerk der Sklavenerlösung eine starke Eindämmung erfahren hätte.

Der Gang unserer Untersuchung hat gelehrt, daß weder sprachliche noch sachliche Gründe gegen eine Auffassung von 1. Kor. 7,21 im freiheitlichen Sinne vorhanden sind. Nicht ohne Bedeutung ist es, daß der freiheitlichen Auslegung die Priorität vor der andern gebührt, daß gerade griechisch redende Autoren sie begünstigt haben, daß die Erklärung des Chrysostomus auf der irrigen Verwechslung von Rat und Befehl beruht. Unter den sachlichen Momenten aber kommt dem Hinweis auf politische Verdächtigungen, revolutionäre Umtriebe nicht die mindeste Beweiskraft zu, weil man aus demselben Grunde alle Tempel mit Asylrecht hätte schließen, alle Gesetze über Freilassung und Loskauf hätte aufheben müssen. Der Eintragung der Parusieerwartung in den Rat des Paulus endlich widerspricht das universelle Liebesgebot mit seinem Verlangen nach extensiver und intensiver Betätigung und seinem ewigbleibenden Wert. Anderseits ist es mit der Sinnesart des Paulus, mit seiner Herkunft aus dem Judentum, mit seiner Auffassung von *κύριος* und *δοῦλος*, mit seinem Gewissen als Seelsorger nicht vereinbar, daß er dem Sklaven, der die Möglichkeit besaß, frei und damit ein völlig unbeschränktes Eigentum des himmlischen Herrn zu werden, der willkommene Gelegenheit hatte,

arge Gewissensnot mit seliger Gewissensfreiheit zu vertauschen, geraten hätte, sie nicht zu benutzen. Aus allen diesen Gründen ist die viel umstrittene Stelle 1. Kor. 7,21 f. in folgender Weise zu übersetzen:

> „Bist du als Sklave berufen? laß dich's nicht kümmern! — besitzt du aber gar die Möglichkeit frei zu werden, gebrauche sie lieber. — Denn der im Herrn berufene Sklave ist ein Freigelassener des Herrn, in gleicher Weise ist der berufene Freie ein Sklave Christi."

Register.

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten).

II. Vorlesungen.

A. Theologische Fakultät.

Dr. Alfons Schulz, o. ö. Professor, z. Z. Dekan.

1. Erklärung der Genesis, Montag, Dienstag und Mittwoch von 11 bis 12 Uhr.
2. Allgemeine Einleitung in das Alte Testament, einmal wöchentlich in einer noch zu bestimmenden Stunde.
3. Alttestamentliche Übungen, Freitag von 9 bis 10 Uhr.

Dr. Hugo Koch, o. ö. Professor.

Hat keine Vorlesungen angekündigt.

Dr. Josef Kolberg, o. ö. Professor.

1. Kirchengeschichte der Neuzeit, Montag bis Donnerstag von 9 bis 10 Uhr.
2. Kirchenrecht, zweite Hälfte, Montag und Dienstag von 10 bis 11 Uhr.
3. Kunstgeschichte der neueren Zeit, Montag von 6 bis 7 Uhr.

Dr. Bernhard Poschmann, o. ö. Professor.

1. Apologetik, zweiter Teil, zweimal wöchentlich in noch zu bestimmenden Stunden.
2. Dogmatik: Die Lehre von Gott und von der Schöpfung im allgemeinen. Dienstag bis Freitag von 8 bis 9 Uhr.
3. Dogmatische Wiederholungen und Übungen. Sonnabend von 8 bis 9 Uhr.

Dr. Julius Marquardt, o. Honorarprofessor.

Wird keine Vorlesungen halten.

Dr. Alphons Steinmann, ao. ö. Professor.

1. Erklärung der Apostelgeschichte, Mittwoch, Freitag und Sonnabend von 10 bis 11 Uhr.
2. Allgemeine Einleitung in das Neue Testament, einmal wöchentlich in einer noch zu bestimmenden Stunde.
3. Neutestamentliche Übungen, Donnerstag von 10 bis 11 Uhr.
4. Geschichte der Kindheit Jesu, Donnerstag von 5 bis 6 Uhr.

Dr. Bernhard Gigalski, Privatdozent.

1. Kirche und Priestertum nach den apostolischen Schriften mit besonderer Berücksichtigung der Pastoralbriefe, Montag und Freitag von 5 bis 6 Uhr.
2. Patrologie (Fortsetzung), Sonnabend von 11 bis 12 Uhr.

Dr. Paul Jedzink, Privatdozent.

Allgemeine Moraltheologie, Montag von 8 bis 9 Uhr, Donnerstag und Freitag von 11 bis 12 Uhr, Sonnabend von 9—10 Uhr.

B. Philosophische Fakultät.

Dr. Franz Niedenzu, o. ö. Professor, z. Z. Dekan.

1. Allgemeine Botanik, Dienstag, Mittwoch und Donnerstag von 8 bis 9 Uhr.
2. Mikroskopische botanische Übungen, Donnerstag von 10 bis 12 Uhr.
3. Astronomie, Freitag von 8 bis 9 Uhr.
4. Mineralogie, Sonnabend von 8 bis 9 Uhr.

Dr. Wilhelm Weissbrodt, o. ö. Professor.

1. Antike Kunst, zweimal von 10 bis 11 Uhr.
2. Tertullians Apologie, zweimal von 10 bis 11 Uhr.
3. Christliche Epigraphik, einmal von 10 bis 11 Uhr.

Dr. Victor Röhrich, o. ö. Professor.

1. Ermländische Geschichte, II. Teil, zweimal von 11 bis 12 Uhr.
2. Geschichte der deutschen Literatur im 19. Jahrhundert, II. Teil, zweimal in noch zu bestimmenden Stunden.
3. Paläographische Übungen, einmal von 11 bis 12 Uhr.

Dr. Wladislaus Switalski, o. ö. Professor.

1. Logik II. (Methoden- und Erkenntnislehre), Dienstag und Donnerstag von 9 bis 10 Uhr.
2. Ontologie, Montag, Mittwoch und Freitag von 9 bis 10 Uhr.
3. Philosophische Übungen (im Anschluß an Descartes, Meditationes) Sonnabend von 9 bis 10 Uhr.
4. Pädagogische Übungen in noch zu bestimmenden Stunden.

Dr. Georg Grunwald, Privatdozent.

Die wichtigsten pädagogischen Strömungen der Gegenwart, Freitag von 4 bis 5 Uhr.

Professor Martin Switalski, Lektor der polnischen Sprache.

1. Grażyna von A. Mickiewicz, Mittwoch von 4 bis 5 Uhr.
2. Grammatische Unterweisung und Sprechübungen im Anschluß an Übersetzungen aus Schuen, Katechismus auf der Kanzel, Montag und Donnerstag von 4 bis 5 Uhr.

III. Institute.

I. Die **Bibliothek,** für die Studierenden Dienstag und Freitag von 1 bis 3 Uhr geöffnet, Vorsteher: **Prof. Dr. Kolberg.**

II. Das **naturwissenschaftliche Kabinett,** Vorsteher: **Prof. Dr. Niedenzu.**

III. Das **Antik-archäologische Kabinett,** Vorsteher **Prof. Dr. Weißbrodt.**

V. Das **Christlich-archäologische Kabinett,** Vorsteher: **Prof. Dr. Kolberg.**

V. Der **Botanische Garten,** Leiter: **Prof. Dr. Niedenzu.**

VI. Die **Numismatische Sammlung,** Vorsteher: **Prof. Dr. Weißbrodt** und **Prof. Dr. Röhrich.**